



प्रस्थानरत्नाकरशब्दखण्डिया

विष्णुसूक्तचर्चा

प्रस्थानरत्नाकरशब्दखण्डीया

विद्वत्परिचर्चा

प्रकाशक :

श्रीवल्लभाचार्य ट्रस्ट.

कंसारा बजार,

माण्डवी, जिल्हा कच्छ.

गुजरात ३७० ४६५.

Tele:02834 21306.

Email:gosharad@rediffmail.com

Vidvatparicarcā: Śabdakhaṇḍa.

Papers And Proceedings of Seminar on the Śabdakhaṇḍa of
'prasthānratnākara' of Gosvāmī Śrī Puruṣottamacaraṇa.

प्रथम संस्करण : वि.स. २०५६.

प्रति : १०००.

मूल्य : रु. २००/-

Copyright : ©2000

Shri Vallabhacharya Trust, Kansara bazar, Mandvi - Kutch.

Gujarat. 370 465. India.

मुद्रक :

शैलेश प्रिन्टर्स,

१४, चुनावाला इन्डस्ट्रियल एस्टेट,

कोंडी विटा,

अन्धेरी (पूर्व). मुंबई ४०० ०५९.

Preface

Diversity in the models of Indian Philosophical tradition has added to the richness, depth and freedom of Indian thoughts. In Indian Philosophical systems there is not one philosophical frame-work, but there are several such frame-works the study of which not only provides intellectual pleasure but also a variety of ways to choose a spiritual path.

Right from the Vedic times we find Indian minds engaged in the enquiry into the mystery of this universe of our experience and the relationship of human beings with it and the purposefulness of human life.

Revelations are the Vedic texts. Plurality of universe is our direct mundane experience. Indian philosophies have tried to explain this plurality in various ways. One explanation is this that the plurality has emerged from single Reality (ekam sat). The other explanation is that the plurality itself is real. Still other explanation is that nothing is real.

The first explanation poses further question: if the Reality is only one, what is the status of plurality? Several answers are found to this question. One such answer is that the plurality is an illusion. As against this the other view is this that since the plurality has emerged from the same single Reality, the plurality is as much real as the source-reality. This is the Philosophical stand point of Vāllabha school of Vedānta Philosophy. Several attempts have been made to provide

rational foundation to this philosophy. Lord Kṛṣṇa is ultimate Reality and any thing and every thing is nothing but Kṛṣṇa himself. He Himself created the plurality out of Himself. He wanted to play for joy. But no play was possible without plurality and hence, He decided to do so. Thus, there can be nothing which is not Kṛṣṇa. It amounts to saying that Kṛṣṇa plays with Kṛṣṇa in whatever form He wants to play. This Philosophy of Śuddhadvaita or Puṣṭimārga has been beautifully presented in the inaugural speech of Sri. Shyam Manohar Goswamyji, the most erudite living scholar of the Vāllabh Family.

Keeping this philosophical background when we look into philosophy of language Vallabhācārya, we find that Śrī Puruṣottama-caraṇa has presented the facts of Śābdapramāṇa in perfect harmony with the philosophy presented above. For Prasthānatnākara, the referent of language is nothing but Kṛṣṇa Himself. All words refer to Kṛṣṇa only. It is perfectly all right because when the entire world is made of Lord Himself and when a language refers to this world, naturally all words will refer to Kṛṣṇa alone, really speaking.

While drawing a conclusion like this Puruṣottamacaraṇa has taken into account all the views of different schools of philosophy and after thoroughly examining those views has established his own views in complete consonance with the philosophy of Vallabhācārya. What is most impressive is Puruṣottama's distinct views on each and every issue in the context of philosophy of language.

This volume contains the proceedings of the National Seminar on the Śābdakhaṇḍa of Prasthānatnākara of Puruṣottamacaraṇa organised by Śrī Vallabhācārya Trust

Mandavi-Kutch-. There are as many as twenty papers covering various aspects of the nature and function of language in the context of the Vāllabha Vedānta Philosophy, over and above the excellent opening remarks by Goswamy Shyam Manoharaji and an elaborate summary of the Śabdakhanda of the Prasthānaratnākara by Dr. Kishora Nath Jha. Thus , there are issues like the authoritativeness of the Veda and the meaning, nature and purpose of the Veda, nature of Śabda, nature of Śabdapramāṇa in various systems, eternality of linguistic sounds, the word-meaning relationship, and the philosophy of language.

All these issues are discussed in the context of the Śuddhādvaita Philosophy of Vallabhācārya, as presented by Prasthānaratnākara.

The appreciative part of this volume is that all the papers are included in this volume with the discussion (carcā) which took place after they were presented. A reader, now, can have a better understanding of the issues discussed in the papers. It is a different issue whether one accepts the view of a particular scholar, or not. And I think, there must be some difference of opinion because that is the sign of a thinking mind. The Indian Philosophical traditions are testimony to this fact. That is the reason that we have so much of diversity. We must learn to tolerate difference of opinions because that is the basic requirement for any development.

All this could be made possible because of the untiring efforts put by the brother of Goswamy Shyam Manoharaji, Sri Sharad Goswamiji. We are grateful to him.

Unfortunately, the philosophy of Vallabhācārya does

not form part of the curriculum of higher Saṅskṛta education in any University of our country and hence very little is known of this philosophy. The present volume will certainly help in generating curiosity in the minds of students, scholars and general readers alike. The philosophy of Śuddhādvaita has unique capacity to bring about transformation in man by teaching him to see God even in a particle of dust, thereby removing all created notions of differentiations of all kinds. the Vallabhācārya Trust will be doing great service to scholars and lovers of Indian culture and philosophy by organising such seminars periodically and by bringing out the proceedings of those seminars like the present one.

I am thankful to Goswami Sharad for asking me to write this Preface. कृष्णार्पणमस्तु !

Prof. V. N. JHA

Director

Centre of advanced Study in Saṅskṛta
University of Pune.

Śrī Kṛṣṇāya namaḥ
Śrīmadācāryacaraṇakamalebhyo namaḥ

SIIRI VALLABHACHARYA TRUST:

IN 1996 Shri Vallabhacharya Trust was established with the aims and objects such as educational, social, cultural, environmental etc in general and with a long-term project for setting up a Research Institut, in the interest of Shuddhadvaita-Pushtibhakti Sampradaya in particular. At present, following activities have been undertaken by the trust in this area.

1. SEMINAR :

a. First grade external seminars for exploring philosophical aspects of Shuddadvaita-Pushtibhakti Sampradaya, every year.

b. First such one was arranged on “The Linguistic Philosophy of Shuddhadvaita School of Vedant” last year in the month of November.

c. The next one is proposed on “Theory of Causation in Shuddhadvaita School of Vedant” in coming November 2000.

d. Second grade internal seminars for exploring internal aspects of Shuddhadvaita Pushtibhakti Sampradaya, twice a year.

e. First one was arranged in the month of August of 2000 on “Vaishnava Varta” at Halol, Gujarat.

f. Next one is proposed on “The concept of

Adhikar-Qualification in Varta'' in the month of February/March 2001.

2. PUBLICATION OF:

- a. Unpublished classical Sanskrit texts.
- b. Commentaries on the works of Goswami Shri Vitthalanathprabhcharana, son of Shri Vallabhacharya.
- c. Pravachan of the other Acharyas on the texts such as Gita, Sevakaumudi, Shodashagrantha, Patravalambanam, Prameyaratnarnava, Panchashloki, Sarvottama-stotra etc.
- d. Books presently not available.
- e. Vrajabhasha commentary on Tatvarthadipanibandha of Shri Vallabhacharya.
- f. Vrajabhasha commentary on Shodasha-Grantha of Shri Vallabhacharya.
- g. Hindi & English translations of examination books of Shuddhadvaita-Pushtibhakti Sampradaya.
- h. Gujarati translation of Tatvarthadipanibandha by late Shri Manilal Vakil etc.

Translations of the classical works:

- i. 'Prasthanaratnakara' by Goswami Shri Purushottamacharana is being translated by Prof. V.N. Jha in English.
- j. Anubhashya of Shri Vallabhacharya with 'Prakasha' commentary by Goswami Shri Purushottamacharana is being translated by Dr. M.V. Joshi in Gujarati.

3. LIBRARY:

- a. Reference library for research centre.
- b. Central Library of the manuscripts of the Shuddhadvaita-Pushtibhakti Sampradaya. At present we have with us the collection of some manuscripts such as of Shuddhadvaita-Pushtibhakti Sampradaya, Vedas, Puranas, Smritis, Jyotish, Vyakaran, Dharmashastra, Karmakanda, Sahitya, Varta, Vachanamrita, Kirtana etc. Some of them are more then 500 years old.

4. CONSERVATION:

- a. Storage of valuable manuscripts into CD.
- b. Ramination of the Valuable manuscripts.

5. EDUCATIONAL AIDE :

- a. Scholarship is being given to the reaearch students studying Shuddhadvaita Vedanta etc.
- b. Providing the books on Suddhadvaita Pustibhakti Sampradaya to the scholars and research students.

ABOUT THIS REPORT:

As mantioned earlier, Shri Vallabhacharya Trust, Mandvi intends to organize series of national seminars on various topics of the Shuddhadvaita Pushtibhakti Samparadaya, with design to resume genuine and rigorous discussion on the thought provoking philosophical issues. Our purpose in this is to bring about awareness concerning the distinctive features of the Shuddhadvaita Pushtibhakti

Sampradaya; and to reestablish dialogue of the Shuddadvaita Pushtibhakti Sampradaya with the other Indian & Foreign philosophical and religious systems. Thus one such national Seminar was arranged by Shri Vallabhacharya Trust at Gandhinagar, Capital City of Gujarat, from 23rd Nov. to 26th Nov.99. on the linguistic philosophy of Shuddhadvaita Pushtibhakti Sampradaya with special reference to 'Prasthanratnakara' written by Goswami Shri. Purushottamacharana (Vikram Samvat 1724), an eminent scholar of this system. This volume contains the verbatim report of the same.

Entire proceedings of the seminar had been taped for documentation.

On the base of the recorded tapes, proceedings of the seminar were composed and despatched to the respective participants to ensure its legitimacy and to provide opportunity for further addition and alteration in their papers and discussions. In the light of the discussions, which was held in the course of Seminar. Addition, alteration and deletion are made in papers & discussions according to the written instruction of the very speaker.

Inaudible mutual discussions or some wordings of low amplitude, simultaneously spoken in group discussion amongst the scholars, at the time of presentation of their papers; and unrecorded portion of the discussion while changing the sides of the cassettes could not be incorporated in this book. Such portions are indicated

by '...' three dots. Except such cases, wordings are kept as it were spoken. Afterall the very objective of the seminar is to maintain the continuity of dialogue of Shuddhadvaita Pushtibhakti Sampradaya with other systems. Therefore, unanswered questions, and intended but unexpressed or partially expressed thoughts requiring clarifications of the stand of the Shuddhadvaita Pushtibhakti Sampradaya during seminar, are added in the form of footnote as a postscript by respected Goswamy Shri Shyam Manoharji.

We are very thankful to all the scholars, who by presenting papers and active participation in the discussion, made our seminar a great success.

This was our first attempt of organizing such kind of seminar; and we are highly thankful to Dr. Shri Kishornath Jha for all his valuable guidance and cooperation that he gave right from the planning of the seminar to preparing base-paper and finally participating too in the same.

We are also very much grateful to revered Goswamy Shri Shyam Manoharji, due to whose inspiration this series of national seminar has commenced and again due to his generous and relentless support, made the publication of this book possible.

In spite of constantly being occupied in various seminars, teachings, writing etc. Dr. Vashishtanarayana Jha, Pune, has not only written scholarly preface of this volume but also has translated proposed portion

of Prasthānratnākara for subsequent seminar. He has also promised us to translate the complete Prasthānratnākara. We are very much thankful to him too.

We are grateful to the trustees of Shri Vallabhavidyapitha-Vitthaleshprabhucharana Ashram Trust, Kolhapur; for making available valuable sanskrit books of Shuddhadvaita Pushtibhakti Sampradaya for the presentation of the participants of this and succeeding seminars.

Not to forget Shri Rasikbhai Shah, Shri Dharmendra Sinh Jhala, Shri Dhaneshbhai Gandhi, Shri Pankaj & Hitesh Gor, Shri Shaileshbhai, Shri Talatibhai, Shri Balkrishna, Shri Ghanshyambhai, Shri Ramnikbhai, Sushri Jagriti, Shri Arvindbhai, Shri Naren Thakkar, Shri Janakbhai, Shri Manish Barai and Shri Gopalbhai for their persistent co-operation in various arrangements of the seminar.

We dedicate this volume to the great Acharya Goswami Shri Purushottamcharana.

On behalf of Shri Vallabhacharya Trust :

Goswami Sharad

Bhadrapada Krishna 11, V.S. 2056.

(Birthday of Goswami Shri Purushottamcharana).

Goswami Sharad

Kansara Bazar, Mandvi,

Dist. Kutch, Gujarat. India. 370 465.

Tele.:(02834) 21306. Email:gosharad@rediffmail.com

अनुक्रमणिका

२३।११।१९९९ प्रथमदिवसीय सायं सत्र

गो. श्याम मनोहर	उद्घाटन वक्तव्य	१-१९
	चर्चा	२०-३४
डॉ. किशोरनाथ झा	आधारपत्र (हिन्दी)	३५-६०
	Basepaper (English)	६१-९२
	चर्चा	९३-९५
श्रीश्यामाशरणजी	अध्यक्षीय वक्तव्य	९६-९९

२४।११।१९९९ द्वितीयदिवसीय प्रातःकालीन सत्र

Dr. S. S. Antarkar	Autonomy and supremacy of the Vedic testimony : Prasthān-aratnākara View	१००-११८
	चर्चा	११९-१४४
Prof. S. R. Bhatt	Meaning of Veda and Vedaprāmāṇya according to Prasthān-aratnākara	१४५-१५३
	चर्चा	१५४-१७२
Dr. B. K. Dalai	Jaina concept of Śabda Pramāṇa	१७३-१८६
	चर्चा	१८७-२००

२४।१।१९९९ द्वितीयदिवसीय मध्याह्न सत्र

Prof. V. N. Jha	Vallabha's philosophy of language चर्चा	२०१-२१८ २१९-२३२
Dr. Achutananda Dash	Reflection on cognitive and objective relations in the light of Prasthānaratnākara's Śabda- khaṇḍa चर्चा	२३३-२६१ २७०-२७७
Dr. Raghunatha Ghosh	On the relationship between a word and its meaning in Prasthānaratnākara. चर्चा	२७८-२९० २९१-३०७

२५।१।१९९९ तृतीयदिवसीय प्रातःकालीन सत्र

Dr. Y. S. Shastri	Place of Śabdapramāṇa in Advaita Vedānta in comparision with Śabdakhaṇḍ of Prasthāna- ratnākara. चर्चा	३०८-३२२ ३२३-३४१
डॉ. एन्. आर्. कण्णन्	शब्दार्थसम्बन्धनित्यत्वविषये प्रस्थान- रत्नाकरग्रन्थकर्तुः मीमांसकानां च मतभेदविमर्शः. चर्चा	३४२-३५५ ३५६-३६२

डॉ. के. ई. देवनाथन्	आ कृ ति शक्तिवादः मी मां स क प क्षः ३६३-३७४
	प्र स्थान रत्ना कर प क्षः च.
चर्चा	३७५-३८३

२५।११।१९९९ तृतीयदिवसीय मध्याह्न सत्र

प्रो. डी. प्रह्लादाचार	वल्लभवेदान्ते द्वैतवेदान्ते च शब्दवृत्ति- ३८४-४०८
	विचारस्य तुलनात्मकम् अध्ययनम्.
डॉ. बलिराम शुक्ल	शब्दनित्यत्वविचारस्य समालोचनम्. ४०९-४१९
चर्चा	४२०-४३६
डॉ. शशिनाथ झा	आ प भ्रं श श क्ति विषये वाक्यपदीय- ४३७-४४३
	प्रस्थान-रत्नाकरयोः समीक्षा.
चर्चा	४४४-४४७

२६।११।१९९९ चतुर्थदिवसीय प्रातःकालीन सत्र

डॉ. के. ई. गोविन्दन्	अन्विताभिधानवादः विशिष्टाद्वैतवेदान्तः ४४८-४५२
	प्रस्थानरत्नाकरश्च
चर्चा	४५३-४५७
डॉ. विन्ध्येश्वरीप्रसाद मिश्र	वेदान्तस्य श्रीमद्भागवतप्रस्थाने प्रस्थान- ४५८-४८९
	रत्नाकरे च शब्दप्रमाणस्वरूपविमर्शः.
गो. श्याममनोहर	चर्चा : प्रबन्ध प्रस्तुति ४९०-५२३
Dr. N. M. Kansara	Nature of Śabda in Vyākaraṇa- ५२४-५३८
	& Brahmasūtra Vis-sa-Vis Bra-
	hmavidyā in Prasthānaratnākara.

Dr. Sunanda Y. Shastri Place of Śrutipramāṇa in Anu- ५३१-५४६
bhāṣya of Śrī Vallabhācārya with
reference to Prasthānaratnākā-
ra.

चर्चा

५४७-५५४

२६।११।१९९९ चतुर्थदिवसीय समापन सत्र

डॉ. गोविन्द झा	नामार्थक विषयमें लघुमञ्जुषा और ५५५-५६६ प्रस्थानरत्नाकर का तुलनात्मक विवेचन
डॉ. प्रदीप गोखले	चार्वाकोंकी दृष्टि में शब्दप्रमाणः ५६७-५७२ शुद्धा द्वैत की तुलनामें.
गो. श्याममनोहर	चर्चा : प्रबन्ध प्रस्तुति ५७३-५८२
डॉ. कीर्त्यानन्द झा	वेदापौरुषेयत्वनित्यत्वे ५८३-५९५
डॉ. कृष्णानन्द झा	शब्दस्वभावविषये वाक्यपदीय-प्रस्थान- ५९६-६०१ रत्नाकरयोः तुलनात्मकम् अध्ययनम्.
कुछ झलकियां	विद्वत्परिचर्चा : प्रस्थानरत्नाकर-शब्दखण्ड



प्रारम्भिक वक्तव्य

गोस्वामी श्याम मनोहर

यन्मूर्ध्नि मे श्रुतिशिरस्सु च भाति यस्मिन्
अस्मन्मनोरथपथः सकलः समेति ।
स्तोष्यामि नः कुलधनं कुलदैवतं तत्-
पादारविन्दमरविन्दविलोचनस्य ॥

प्रस्थानरत्नाकरके शब्दप्रमाणपर आयोजित इस विद्वज्जनगोष्ठिमें आप सभी विद्यातपस्वी विद्यानुरागिओंके समागमका अत्यन्त हार्दिक उत्साहके साथ स्वागत ! साथ ही साथ ऐसे विद्वज्जनसमागमको सुलभ बनानेवाले गोस्वामी शरदको भी मेरे हार्दिक आशीर्वादोंसे अभिनन्दित करना चाहूंगा ! वैसे तो ये मेरेसे छोटे मेरे चचेरे भाई हैं परन्तु जैसा कार्यक्रम इन्होंने आयोजित किया है, हमारे सम्प्रदायमें जहां तक मेरी स्मृति जाती है, ऐसा आयोजन पहले कभी हुवा नहीं है. इदम्प्रथमतया यह होने जा रहा है, एतदर्थ इनको मैं भूरिशः अभिनन्दनीय मानता हूं.

आप सब लोगोंको अवगत होगा ही कि महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यकी ब्रह्मके विषयमें एक प्रमुख धारणा है. वैसे वह इतनी कोई विशेष धारणा नहीं है फिर भी बहुत महत्वपूर्ण धारणा है कि ब्रह्म विरुद्धधर्माश्रय है. ब्रह्म एक औपनिषद प्रत्यय है अतः उपनिषदोंके “तदेजति तन्नैजति तद्दूरे तद्वन्तिके”, “अणोरणीयान् महतो महीयान्”, “समो नागेन समो मशकेन” वचनोंके प्रामाण्यवश ब्रह्म विरुद्धधर्माश्रय सिद्ध होता ही है.

इसमें कोई सन्देह नहीं है. स्वयं श्रीगङ्गाचाराय भी इस बातको स्वीकारते हैं कि

“तस्मात् तार्किक-चाटभट-राजाऽप्रवेश्यम् अभयं दुर्गम्
इदम् अल्पबुद्धचगम्यं शास्त्रगुरुप्रमादरहितं च. ‘कम्नं मदामदं
देवं मदन्यो जातुमर्हति?’ ‘तदेजति तन्नजति’ इत्यादि-
विरुद्धधर्मसमवायित्व-प्रकाशकमन्त्रवर्णोभ्यश्च”.

तो ये दो छोर हैं. एक तरफ श्रीगङ्गाचाराय और दूसरी ओर महाप्रभु श्रीवल्लभाचाराय. इन दोनों ही छोरोंपर विरुद्धधर्माश्रयता अपने-अपने ढंगसे स्वीकृत है ही. मगर मुझे लगता है कि हमारा सम्प्रदाय भी उस विरुद्धधर्माश्रय ब्रह्मकी उपासना करते-करते कुछ विरुद्धधर्माश्रयी हो गया है. वह विरुद्धधर्माश्रयता कुछ इस तरहकी है कि जो हम वल्लभसम्प्रदायके प्रचारक-प्रशंसक हैं वे भी इसपर अतीव भार दे कर कहते हैं कि वल्लभसम्प्रदाय भक्तिमार्गीय साधनाका एक सम्प्रदाय है. और जिनको यह मान्यता ग्राह्य नहीं लगती या जो इसके प्रशंसक नहीं है उनकी भी धारणा यही है कि वल्लभसम्प्रदाय भक्तिकी साधनाका एक सम्प्रदाय है. लिहाजा भक्तिमार्गीय किसी सम्प्रदायका होना गुण है कि दोष यह पता नहीं चलता. मगर विरुद्धधर्माश्रयतया वल्लभसम्प्रदायका यह गुण भी हो गया है और दोष भी हो गया है! अन्तर सिर्फ इतना ही पड़ता है कि जो प्रशंसक हैं वह बड़ी प्रशंसाके साथ कहते हैं कि “यह एक भक्तिमार्गीय (ऊंचे स्वरोंमें) सम्प्रदाय है” और आलोचक हैं वे भी कहते हैं कि “यह एक भक्तिमार्गीय (नीचे स्वरोंमें) सम्प्रदाय है” सिर्फ काकूमें भेद आता है अन्यथा यह बात दोनोंको समानतया स्वीकार्य है. आज मैं इसलिये अधिक प्रसन्न हूं कि इस धारणाके विपरीत वाल्लभ सम्प्रदायका कोई दार्शनिक पक्ष भी है ही. इस बारेमें भी कुछ आयोजन हमारेद्वारा होने चाहिये थे सो गोस्वामी शरद्दे आयोजित कर दिखाया है. एतावता विद्वानोंको भी, मान्य या अमान्य होनेका तो प्रश्न नहीं, क्योंकि

कोई भी मत सभीको मान्य हो यह तो कोई अच्छी बात नहीं होती. यदि कभी एक ही मतको सभी लोग मानते हो जायें तो मनुष्य मनुष्य न रह जाकर भेड़ बन जायेगा, सभी यदि एक ही सम्प्रदायको मान कर चलने लगें तब तो अवश्य ही. मैं तो सम्प्रदायोंके वैविध्यको एक उद्यानकी तरह स्वीकारता हूं कि जिसमें जितने अधिक फूल हों जितनी अधिक सुगन्ध और सुगन्ध बढ़ती है. भारतकी संस्कृतिमें गौरव लेने लायक बात भी तो यही है. क्योंकि किसी उद्यानमें केवल एक ही पुष्पका होना तो कोई अच्छी बात नहीं है. भारतीय संस्कृतिके उद्यानमें एक सुगन्धसभर पुष्प वाल्लभ वेदान्तका भी है, जिसपर विद्वान् मनीषियोंकी निगाह पड़नी चाहिये थी. यह केवल भक्तिसम्प्रदाय ही नहीं है. यह बात सच है कि महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यके दृष्टिकोणके हिसाबसे भक्तिका कुछ अपना महत्व है मगर इस गुणप्रशंसाके अतिरेकमें या दोषकीर्तनके अतिरेकमें जिस बातकी उपेक्षा हुई है वह यह है कि वाल्लभ मतके अनुसार सिर्फ भक्ति ही मुक्तिका साधन नहीं है. ज्ञान भी मुक्तिसाधन है, कर्म भी मुक्तिसाधन है. साथ-साथ वाल्लभ वेदान्त ऐसा भी नहीं मानता है कि ज्ञान-कर्म-भक्तिका समुच्चय अनिवार्य है. किसीको समुच्चय करना हो तो समुच्चय भी कर सकता है और विकल्पसे, केवल भक्ति केवल कर्म या केवल ज्ञान से, भी मुक्तिकी कल्पना महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यके द्वारा उपदिष्ट है.

किसी वेदान्तने इस तरह कहा हो तो वह वाल्लभ वेदान्तने ही कि तीनों साधनासे यहां मुक्ति सम्भव है. बावजूद इसके वाल्लभ वेदान्त सुविख्यात भी है और कुविख्यात भी है कि यह भक्तिसम्प्रदाय है. तो यह एक विरुद्धधर्माश्रयता वाल्लभ सम्प्रदायकी है कि जो हमें स्वीकारनी पड़ेगी. जहां तक महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यके दृष्टिकोणका सवाल है तो कुछ दो-चार उद्धरण में आप विद्वज्जनोंके समक्ष रखना चाहूंगा जिससे कि महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यका भक्तिके बारेमें दृष्टिकोण

क्या है यह हम अच्छी तरहसे समझ पायें.

‘तत्त्वार्थदीपनिबन्ध’ नामक ग्रन्थ महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यका सर्वप्रथम ग्रन्थ है. उसके प्रारम्भमें आचार्यचरण कहते हैं “शास्त्रम् अवगत्य मनोवाग्देहः कृष्णः सेव्यः”. वाल्लभ सम्प्रदायको भक्तिका ऐसा स्वरूप मान्य नहीं है कि केवल भक्ति करो और शास्त्र मत समझो. यदि ऐसा होता तो जहां अधिकारविवेचना की है, महाप्रभुने, वहां इस बातका स्पष्टीकरण न देते कि -

एवं सर्वं ततः सर्वं स इति ज्ञानयोगतः ।

यः सेवते हरिं प्रेम्णा श्रवणादिभिरुत्तमः ॥

प्रेमाभावे मध्यमः स्याद् ज्ञानाभावे तथादिमः ।

उभयोरप्यभावेतु पापनाशस्ततो भवेत् ॥

“एवं सर्वं ततः सर्वं” इस विषयपर में बादमें आऊंगा. “स इति ज्ञानयोगतः यः सेवते हरिं प्रेम्णा श्रवणादिभिः स उत्तमः. प्रेमाभावे मध्यमः स्यात्. ज्ञानाभावे ‘तथा’=मध्यमः स्याद्. उभयोरपि अभावे” यानि यदि कोई केवल भजनकी क्रिया करता है न भगवत्प्रेम है न ब्रह्मज्ञान है तो “पापनाशस्ततो भवेत्” पापनाश तो होगा परन्तु यह अधिकारकी उत्तमता नहीं है. भक्तिकी केवल क्रियाका अनुष्ठान अर्थात् भजनकी क्रिया करना तो भक्तिमार्गमें आदिम अधिकार है. उस आदिमताको हमारे यहांकी प्रमुख कोटि मान ली गई है कि यह भक्तिमार्गीय सम्प्रदाय है. और जिस कक्षाको महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्य उत्तम कहते हैं उस “ज्ञानयोगतः यः सेवते हरिं प्रेम्णा श्रवणादिभिरुत्तमः” उसपर क्यों दुर्लक्ष्य हो गया हमारा भी; और जो इस सम्प्रदायको पसन्द नहीं करते हैं उनका भी. अतः इस सन्दर्भमें मैं जब ऐसे आयोजनोंकी उपयोगिताका विचार करता हूं तब मुझे गोस्वामी शरद्भावाणे जो इस विचारगोष्ठीका आयोजन किया है वह बहोत सन्तोषावह प्रतीत

होता है. हममेंसे कोई एक व्यक्ति तो ऐसा निकला कि जो “स इति ज्ञानयोगतः... उत्तमः” वचनमें निरूपित ज्ञानयोगके पहलुपर भी प्रकाशको अवकाश दे पाया है! और इस तरहसे आप जैसे विद्वज्जनोंके समागमको सुलभ बना रहा है.

यह जो ज्ञानयोगकी बात है, इस ज्ञानयोगके बारेमें महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यने स्पष्टतया दो वचन कहे : “एवं ‘सर्वं ततः’ ‘सर्वं स’ इति ज्ञानयोगतः” यदि संक्षेपमें कहा जाये तो वाल्लभ वेदान्तका सार इन दो श्रुत्याशयोंके उद्धरणमें महाप्रभु दे देना चाहते हैं.

इस तरहसे देखनेपर एक बात और जो दृष्टिपथमें आती है वह यह है कि कृष्णभक्ति एक चित्र है और उस चित्रकी एक फ्रेम भी है, ब्रह्मवादरूपी. उस ब्रह्मवादरूपी फ्रेम या चौखट में महाप्रभु कृष्णभक्तिके चित्रको जड़ना चाहते हैं. फ्रेम बिनाके चित्रमें और चित्र बिनाकी फ्रेममें जिस तरहकी अपूर्णता है, अशोभा है वैसी उभय प्रकारकी अशोभा महाप्रभु यहां भी मान कर चले हैं. ज्ञानयोगके बिना यदि कोई भक्ति करता है तो वह भक्तिका उत्तमाधिकार नहीं है. इस ज्ञानयोगमें सर्वप्रथम जो बात कही जा रही है, वह बात यह है कि ब्रह्म विरुद्धधर्माश्रय है. जैसा कि मैंने आपको बता ही दिया. उस औपनिषद ब्रह्मसे यह सृष्टि प्रकट हुई है, इस निरूपणका एक अभिप्राय यह है, महाप्रभुके वचनोंमें उद्धृत करूं तो, “अयं प्रपञ्चो न प्राकृतो नापि परमाणुजन्यो नापि विवर्तात्मा नापि अदृष्टादिद्वारा जातः किन्तु परमकाष्ठापन्नवस्तुकृतिसाध्यः तादृशोऽपि भगवद्रूपः” यह महाप्रभुका सिद्धान्त है. ब्रह्मवादरूपी जो फ्रेम है उसका यह प्राथमिक सिद्धान्त है. चौखटका रूपक यदि हम पकड़ रखें तो चौखटका सबसे ऊपरी मुख्य कौना जो है वह तो यह है. और उसके नीचे एक कोना आता है जिसके बारेमें महाप्रभु यों कहते हैं कि “‘प्रपञ्चो मिथ्या’ इति उक्त्वा शुद्धं भजनं वारयन्ति एके; अन्ये च जीवं व्यापकम्

उक्त्वा” दो स्थितिओंमें महाप्रभु भजनकी सम्भावनाको गड़बड़ाती हुई मान कर चलते हैं. उसमें प्रथम सम्भावना है : प्रपञ्चका मिथ्या होना. दूसरी सम्भावना है : जीवका व्यापक होना.

अतः प्रपञ्च यदि मिथ्या न हो तब यह प्रश्न स्वाभाविकतया उठता है कि यह प्रपञ्च आया कहाँसे? इसके उत्तरमें महाप्रभु कहते हैं : “अयं प्रपञ्चो न प्राकृतो नापि परमाणुजन्यो नापि चित्रतात्मा नापि अदृष्टादिद्वारा जातः किन्तु परमकाष्ठापन्नवस्तुकृतिसाध्यः तादृशोऽपि भगवद्रूपः” इस तरह सच्चिदानन्द(=सत् + चित् + आनन्द)रूप ब्रह्मकी अभिन्ननिमित्तोपादानतावश यह नामरूपात्मक प्रपञ्च प्रकट हुवा है. ब्रह्मने अपने सदंशको उपादान बना कर यह सद्रूप जगत् प्रकट किया है. अतएव यह जगत् मिथ्या नहीं हो सकता है. यह पहली बात हुई. ब्रह्मने अपने चिदंशमेंसे से जीव “अपरिमिता ध्रुवास्तनुभृतो यदि सर्वगतास्तर्हि न शास्यतेति नियमो ध्रुव नेतरथा” यह जो भागवतका वचन है तदनुसार और “अंशो नानाव्यपदेशात्” “मर्मवांशो जीवलोके” इत्यादि वचनोंके आधारपर भी जीवका अंशत्व महाप्रभु स्वीकारते हैं. यह भी भजनकी एक अनिवार्य शर्त है. भजनकी ये दोनों अनिवार्य शर्तें हैं कि नहीं इस बातको आप थोड़ी देरकेलिये भूल जायें मगर इन तीन विधानोंमें दर्शनकी कोई एक फ्रेम प्रकट हो रही है. इस फ्रेममें महाप्रभु कृष्णभक्तिका चित्र जड़ना चाहते हैं. और उस बारेमें ध्यान न देकर भक्तिमार्गीय साधनाका सम्प्रदाय है इसपर यदि अधिक भार दिया जाये तो फिर विरुद्धधर्माश्रयता हमारे सम्प्रदायकी प्रकट हो जाती है कि वह निन्दा-गुण दोनों हो जाते हैं. मगर जो चौथा कौना इस चित्रका है वह सबसे महत्वपूर्ण कौना है. वह यह है कि “परमकाष्ठापन्नवस्तुकृतिसाध्यः” तक तो बात ठीक है पर “तादृशोऽपि भगवद्रूपः” यह तादात्म्य यानि कार्य-कारण और अंशांशी के बीच रहे तादात्म्यका सिद्धान्त है. यह बात ठीक है कि महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यसे पहले भी अनेक तादात्म्यवादी विचारक हुवे और तादात्म्य कोई ऐसा प्रत्यय नहीं है

कि जो अश्रुतपूर्व हो. न्यायने इस तादात्म्यको जाति-व्यक्ति गुण-गुणी समवायिकारण-समवेतकार्य में स्वीकारा है. इस तादात्म्यको केवलाद्वैतवेदान्तको भी स्वीकारना ही पड़ता है क्योंकि तदनन्यत्वाधिकारणकी भामतीमें जब वाचस्पति कहते हैं कि “‘अनन्यत्वम्’ इति न अभेदं ब्रूमः किन्तु भेदं व्यासेधामः” तो आप तादात्म्य नहीं कह रहे हैं ऐसा कहनेमें भी तादात्म्यकी कुछ न कुछ तो स्वीकृति आ जाती है, एज ए कटेगरी और एज ए कटेगरी जो तादात्म्य स्वीकृत है वह कितना प्राणप्रद सिद्धान्त है केवलाद्वैतवादमें इसे यदि हम देखना चाहते हों तो वह इस बातसे बात स्पष्ट हो जाता है कि यदि माया और मायोपादानक जगत् के बीचमें तादात्म्य न माना जाये तो अविद्यानिवृत्तिसे अविद्योपादानक जगत्की निवृत्ति शक्य नहीं रह जायेगी. अविद्यानिवृत्तिसे अविद्योपादानक जगत् जो निवृत्त हो जाता है, उसकी परमावश्यकता यह है कि अविद्योपादानक जगत्का अविद्याके साथ तादात्म्य होना चाहिये. नहीं तो जगन्निवृत्तिका फिर कोई साधन केवलाद्वैतवादमें सम्भव नहीं क्योंकि “ज्ञानम् अज्ञानस्यैव निवर्तकं न वस्तुनः” यह और सिद्धान्ततया अभिमत है. ज्ञान किसी वस्तुका निवर्तक नहीं हो सकता है. वह तो अज्ञानका ही निवर्तक हो पाता है. तो जब तक अज्ञानोपादानक जगत् और अज्ञान के बीचमें तादात्म्य न माना जाये तब तक बात बनेगी नहीं. अतः यह तादात्म्य वहां भी स्वीकृत है.

वैसे द्वैतवादी जो वैष्णव और शैव दर्शन हैं उनमें यह तादात्म्य जड़-जगत् और जीव-जगत् के बीचमें नहीं स्वीकारा गया है. यह बात एक हकीकत है. फिर भी अवतार और अवतारी के बीचमें और “अवताराणाञ्च मिथो तादात्म्यम्” रामानुज माध्व और शैव मतोंमें भी मान्य रखना ही पड़ेगा. अतः तादात्म्य, जो इस तरह सर्वमान्य प्रत्यय है, उसके आधारपर महाप्रभुके दार्शनिक चिन्तनका यदि कोई अवदान हो तो उस तादात्म्यको ब्रह्म और जड़जीवात्मक जगत्के बीच भी प्रस्तावित या प्रस्थापित करना है. यही महाप्रभुके

दर्शनका परम उद्देश्य है. और इस उद्देश्यके तहत महाप्रभु कहते हैं कि यदि यह तादात्म्य मान्य न हो तो कृष्णभक्तिके स्वरूपमें कहीं न कहीं कुछ न कुछ गड़बड़ हो जायेगी.

महाप्रभु बहुत भारपूर्वक कहना चाहेंगे कि यदि ब्रह्मवाद है और कृष्णभक्ति नहीं, तो चित्र और चौखटका रूपक लेकर चलें तो, चौखट है और चित्र नदारद होनेवाली स्थिति बन जाती है. महाप्रभु कहते हैं कि फिर तो गून्यवादमें ही क्या तुराई थी! इस ब्रह्मवादका प्रयोजन कृष्णभक्ति है परन्तु कृष्णभक्तिकी सुरक्षा स्वारसिक महत्ता या ग्राह्यता जो है वह तो ब्रह्मवादकी चौखटमें ही महाप्रभुको मान्य है. अतः ब्रह्मवादी दार्शनिक दृष्टिकोणका भी अपना कोई महन्व है है और है ही; और इसीलिये महाप्रभु यह बात कहते हैं. जैसे वेदान्तदेशिकने एक बात कही कि “अवतारवृत्तान्ताः शैलूपन्यायेन ज्ञेयाः” यानि वहां यह प्रश्न उठाया गया कि रामावतार, नृसिंहावतार, वामनावतार, कृष्णावतार, यों एक अवतार और दूसरे अवतारमें भेद क्या? और जिन अवतारोंमें दुःखिता वर्णित हुई है उसकी क्या उपपत्ति? जैसे श्रीराम सीताके विप्रयोगमें रोये हैं वैसे ही पौण्ड्रकने भी वसुदेवके वधका दृश्य उपस्थित किया तब श्रीकृष्णके भी मूर्च्छित होनेका वृत्तान्त वर्णित हुवा है. यह सारी दुःखिता कहाँसे आयी? इसपर रामानुजसम्प्रदायके श्रीवेदान्तदेशिकने यह बात कही है कि अवतारवृत्तान्त शैलूपन्यायके आधारपर समझने चाहियें. यानि अवतारलीलामें दुःखिताका केवल अभिनय है वास्तविक दुःखित्व नहीं. “लोकवत्तु लीलार्कवलयम्” है. महाप्रभु भी यह मान कर चलते हैं कि जैसे चौबीस अवतार भगवल्लीला हैं वैसे ही यह समग्र ब्रह्माण्डसृष्टि भी एक भगवल्लीला है : “लोकवत्तु लीलार्कवलयम्” . तो यह सृष्टि जब भगवल्लीला है तो यहां दिखलाई देते गुण-दोष जो भी कुछ हैं वे भगवान्‌के द्वारा प्रकट किये हुवे ही हैं. इसे हम इस रूपमें समझ सकते हैं कि यदि कभी रामलीलामेंसे रावणको गायब कर दिया जाये तो

रामलीला चलेगी कैसे? फिर तो रामलीला भी गायब हो जायेगी! तो रामलीलाको चलानेकेलिये जितनी श्रीरामकी अनिवार्यता है उतनी ही उपयोगिता रावणकी भी है. इसी तरह रावणलीलाको समाप्त करनेकेलिये रामकी भी उपयोगिता है. इन दोनों बातोंको लक्ष्यमें लेकर महाप्रभु कहते हैं कि “दोषोऽपि हरिणा कृतः”. “हरिणा कृतो” नाम मायया न कृतः. दोषोऽपि हरिणा कृतः. कथं कृतः? शैलूपन्यायेन. यह महाप्रभुका दृष्टिकोण है. शैलूप यानि अभिनयकर्ता. एक्टिंग. तो इस न्यायसे जब महाप्रभु लीलाके रूपमें जब जगत्को देखते हैं, तब महाप्रभुके दृष्टिकोणसे भक्ति और ब्रह्मवाद को समझनेकेलिये दो बातें खास ध्यानमें रखनेकी हैं कि द्वैत जो प्रकट हुवा है यह द्वैत भी महाप्रभुके हिसाबसे लीला है. लीलात्मक द्वैत है. यह आत्यन्तिक द्वैत नहीं है. श्रीकृष्णन् आये हैं तो उनके लिये मैं एक बात कहना चाहूंगा श्रीवेदान्तदेशिककी. उनकी एक बहुत सुन्दर उक्ति है कि “अशेषचिदचित्प्रकारं ब्रह्म एकमेव तत्त्वम्. तत्र प्रकारप्रकारिणोः प्रकाराणाञ्च मिथो अत्यन्तभेदेऽपि विशिष्टैकत्वविवक्षया एकत्वव्यपदेशः” , न्यायसिद्धाञ्जनस्य आदिमा पंक्तिः तो विशिष्टैकत्वविवक्षया एकत्वव्यपदेशो मिथो अत्यन्तभेदेऽपि. इसे महाप्रभु यों कहना चाहेंगे “न-न! एतयोः एतेषां वा मिथः आत्यन्तिको भेदो नास्ति लीलात्मकएव भेदः परं वर्तते.

जो भेद है वह व्यावहारिक या प्रातिभासिक होता है, यह कथा केवलाद्वैतवादकी है. भेद आत्यन्तिक होता है यह कथा द्वैतवाद और विशिष्टाद्वैतवाद की है. भेद लीलात्मक है यह कथा शुद्धाद्वैतवादकी है.

वैसे विषयान्तर है फिर भी संक्षेपमें मैं आपके समक्ष एक बात कह देना चाहूंगा कि अपने मतका अभिधान महाप्रभुने कहीं भी ‘शुद्धाद्वैत’ पदद्वारा किया नहीं है. फिर भी यह अच्छा अभिधान है. चल रहा है तो चलने दो. इसमें कोई आपत्तिजनक बात नहीं

है. पर कहीं कहा नहीं है कि “मेरा मत शुद्धाद्वैत है”. १५०/२०० साल पूर्व हमारे सम्प्रदायमें बनारसमें श्रीगिरिधरजी हुवे उन्होंने ‘शुद्धाद्वैतमार्तण्ड’ नामक ग्रन्थ लिखा, उसमें उन्होंने लिखा कि ‘शुद्ध’ पदमें कर्मधारय समास है और ‘शुद्ध’ पदसे व्यावर्त्य माया है. यह उक्ति है आज तो ब्रह्मकी तरह व्यापक हो गई है सब जगह! “ ‘शुद्धाद्वैत’ पदे ज्ञेयः समासः कर्मधारयः मायासम्बन्धरहितं ‘शुद्धम्’ इत्युच्यते द्युर्धः” यह जो बात है वह श्रीमहाप्रभुजीने नहीं कही है पर यदि चल पड़ी है तो अच्छी बात है. जो चल पड़ा सो अच्छा ही है. गंगा गंगोत्रीसे चलती है तो कई धारायें उसमें जुड़ जाती हैं “अधिगतभिधा पूर्वाचार्यवचोक्तिमुधा सरिदिव महीभेदान्” कई नदियां जुड़ जाती हैं उसमें, ऐसे ही यह ‘शुद्धाद्वैत’ नामाभिधान भी महाप्रभुके चिन्तनके साथ जुड़ गया है. उसमे कोई आपत्तिजनक बात नहीं है. गंगाप्रवाहमें सब कुछ गंगा बन जाता है. उसी तरह ‘शुद्धाद्वैतमत’ आज वाल्लभ मत है. इसमें घबरानेकी कोई बात नहीं है मगर ‘शुद्धाद्वैत’ यह अभिधान महाप्रभुप्रवर्तित नहीं है. और न ‘शुद्ध’ पदसे व्यावर्त्य केवल माया ही है ऐसा महाप्रभुका दृष्टिकोण सम्भव लगता है. वैसे एकेडेमिक सर्कलमें और सभी जगह आज यह ब्रह्मकी तरह व्यापक धारणा बन गयी है! इस विषयान्तरकेलिये क्षमा करियेगा.

शुद्धाद्वैतके सम्बन्धमें महाप्रभुका दृष्टिकोण विलकुल साफ है कि ब्रह्म सजातीय विजातीय स्वगत द्वैतसे वर्जित है. ‘एकमेवाद्वितीयम्’ उस सजातीय विजातीय स्वगत द्वैतसे वर्जित ब्रह्मके बारेमें यदि उपपत्ति आपको चाहिये तो महाप्रभु कहते हैं कि वह विरुद्धधर्माश्रय है. जो श्रीशङ्कराचार्य भी कहते हैं. और मुझे नहीं लगता है कि कोई भी वेदान्त ब्रह्मको विरुद्धधर्माश्रय माने बिना बच सकता है. कहीं न कहीं तो ब्रह्मको विरुद्धधर्माश्रय मानना ही पड़ेगा. अब वह शैलूपन्यायसे मानो, व्यावहारिक और पारमार्थिक न्यायसे मानो या अन्य कोई न्यायसे मानो मगर कोई न कोई न्याय हमें उपयोगमें लाने पड़ेगा. विरुद्धधर्माश्रयता

माने बिना काम तो चलेगा नहीं वेदान्तका. क्योंकि प्रत्येक वेदान्तमें किसी तरहका अद्वैत है तो किसी तरहका द्वैत भी है. कहीं पारमार्थिक द्वैत है तो कहीं पारमार्थिक अद्वैत है. कहीं व्यावहारिक या औपचारिक द्वैत है तो औपचारिक अद्वैत है. अतः सिद्ध होता है कि झगड़ा द्वैत या अद्वैत के बारेमें नहीं है. झगड़ा द्वैत या अद्वैत के साथ जोड़े जाते विशेषणोंके बारेमें है कि द्वैतके साथ विशेषण क्या जुड़ रहा है, अद्वैतके साथ विशेषण क्या जुड़ रहा है. जो कुछ विवाद है वह उन विशेषणोंमें विवाद है. द्वैताद्वैतमें मुझे नहीं लगता है कि कोई विवाद है. क्योंकि जो उपनिषद् द्वैत कह रहे हैं “ज्ञाज्ञां द्वावजावीशानीशां” और वे ही उपनिषद् यह भी कहते हैं कि “एकमेवाद्वितीयं नेह नानास्ति किञ्चन” तब वेदान्ती बेचारा क्या कर सकता है! “यच्छुतिराहः तद् अस्माकं प्रमाणम्”. किसी न किसी तरहका द्वैत किसी न किसी तरहका अद्वैत तो प्रत्येक वेदान्तीको स्वीकारना ही पड़ेगा.

इस उपनिषत्प्रामाण्यवश श्रीवल्लभाचार्यने स्वाभाविक अद्वैत और ऐच्छिक द्वैत स्वीकारा है. यह महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यकी परिभाषा है. सर्वभवनसामर्थ्यको ही महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्य ‘माया’ कहते हैं. सर्वभवनसमर्थ अकुण्ठसङ्कल्प या सत्यसङ्कल्प होनेके कारण ब्रह्म अपने आपमेंसे अपने आनन्दांशके तिरोभाव या आपने चिदंशके तिरोभाव आदिकी प्रक्रियासे जगत्को शैलूपशय्यायेन अवतारन्यायेन लीलाके रूपमें प्रकट करता है. इसलिये द्वैत भी लीलात्मक है और ऐच्छिक भी है.

अब यह एक सहज सम्भावना है कि इसे सुननेसे किसीको ऐसा प्रतीत हो कि वाल्लभ मत द्वैताद्वैतवादी है अर्थात् द्वैत और अद्वैत दोनोंको स्वीकारनेवाला मत है. मगर थोड़ीसी सावधानी रखके इसे आप देखें कि यह द्वैत और अद्वैत नहीं है, यह तो अद्वैतमें प्रकट हुवा द्वैत है. जो इसकी सूक्ष्मता है वह यही है कि अद्वैतमें प्रकट हुवा द्वैत है. यह द्वैत और अद्वैत का समुच्चय नहीं है.

ब्रह्मके अचिन्त्यसामर्थ्यवशात् अद्वैतमें प्रकट हुवा यह एक लीलात्मक द्वैत है. यह विलकुल वैसी ही कथा है जैसे एक अभिनेता अपने-आपमें अनेक पात्रों या चरित्रों के द्वैत प्रकट करता है. उसी तरहका यह द्वैत है. इस दार्शनिक चौखटमें महाप्रभु यह बात कहना चाहते हैं कि यदि ब्रह्मके स्वरूपको हम जानना चाहें तो अद्वैत समझना पड़ेगा “एकमेवाद्वितीयम्” . उस स्वरूपको जान कर स्वरूपानुविधायिनी अपनी मति बनाते हैं तो ऐसे ज्ञानसे मुक्ति मिलती है. यह भी महाप्रभुको स्वीकार्य है. चाहे आप निन्दात्मक अर्थमें पुष्टिमार्गको भक्तिमार्ग कहें चाहे प्रशंसाकी दृष्टिसे कहें मगर वाल्लभ वेदान्तको ज्ञानसे मुक्ति मान्य है और है. और उस ज्ञानमें फिर भक्तिकी अपेक्षा नहीं है. यह बात और देखिये. “भवतु मम परस्मिन् शैमुपी भक्तिरूपा” वचनमें निरूपित भक्ति यह भक्ति नहीं है. यह अलग प्रकारका ज्ञान है. भक्तिरूपा शैमुपी नहीं है. यह भक्तिविरहित ज्ञान है. हम इसे इस तरहसे समझ सकते हैं कि असम्प्रज्ञात निर्विकल्प समाधि यदि किसीको ब्रह्मके अद्वैतके बारेमें घटित हो जाये तो उसे मुक्ति मिल जाती है, ऐसा श्रीवल्लभाचार्यको मान्य है. इसी तरह निष्काम कर्मसे भी मुक्ति मान्य है श्रीवल्लभाचार्यको “यन्न दुःखेन सम्भिन्नं न च ग्रस्तमनन्तरम् अभिलाषोपनीतञ्च तत्सुखं ‘स्वः’पदास्पदम्” वचनके आधारपर. निष्काम कर्मको यदि कोई भक्त भगवदाराधनावुद्धिसे कोई करता हो अथवा कर्तव्यबुद्धिसे कोई कर्मठ जीव निभाता हो तो उसे मुक्तिलाभ होता है. कर्म निष्काम होना चाहिये सकाम कर्मसे मुक्तिलाभ मान्य नहीं है. जो साधक शास्त्रविहित निष्कामकर्म करता है तो उसे आत्ममुखरूपा मुक्ति मिलती है. यह भी श्रीवल्लभाचार्यको मान्य है, भक्तिमार्गीय सम्प्रदायके आचार्य होनेके बावजूद. और भक्तिसे भी मुक्ति मिलती है. तब यह प्रश्न उठता है कि जो भक्तिसे मुक्ति होती है और ज्ञानसे मुक्ति होती है और जो कर्मसे मुक्ति होती है और जो यह संसृति है इन चारोंमें प्रभेद क्या? इस प्रभेदको यदि महाप्रभुकी दृष्टिसे हमें समझना हो तो हम इस तरह

समझ सकते हैं कि यदि ब्रह्मस्वरूपानुविधायिनी बुद्धि हो तो ज्ञानमार्गीय मुक्ति मिलती है। यदि ब्रह्मने जिस तरहकी लीला प्रकट की है, अब वह लीला कैसी है? तो वाल्लभ वेदान्त कहना चाहेगा कि “तत्सृष्ट्वा तदेवानुप्राविशत् तदनुप्रविश्य सच्च त्यच्चाभवत् निरुक्तं चानिरुक्तञ्च निलयनं चानिलयनञ्च विज्ञानञ्चाविज्ञानञ्च सत्यञ्चानृतञ्च सत्यम् अभवत्” यह लीला है। जो भी कुछ परस्पर विरोधाभासी द्वैत है, विज्ञान-अविज्ञान सत्य-अनृत आधार-अनाधार मूर्त-अमूर्त मर्त्य-अमृत वह ब्रह्मकी लीला है। “द्वे वाव ब्रह्मणो रूपे” ये सभी ब्रह्मके विविध रूप हैं। ब्रह्मकी अपनी लीलेच्छासे प्रकट हुवे रूप हैं। और अतएव “नेति नेति” का जो महाप्रभुको अभिप्रेत अर्थ है वह अर्थ यह नहीं है कि न वह मूर्त है और न अमूर्त। महाप्रभुको अभिप्रेत अर्थ यह है कि सिर्फ मूर्त ही नहीं है और न सिर्फ अमूर्त ही है। “नेति नेति ‘न’ इति अन्यद् ब्रूमः”। जब कोई यह सोचता है कि ब्रह्म केवल मूर्त है तो एक ‘नेति’ आता है। जब कोई यह सोचता है कि ब्रह्म केवल अमूर्त है तो दूसरा ‘नेति’ आता है। जब कोई कहता है कि ब्रह्म मर्त्य है तो एक ‘नेति’ आता है कि उसका एक अमृत रूप भी है। जब कोई यह सोचता है कि ब्रह्म अमृत ही है तो एक और ‘नेति’ आता है कि मर्त्य रूप भी उसने अपनी लीलेच्छासे धारण किया है। “नेति नेति नदृचेतस्मादिति न इति अन्यत् परम् अस्ति” . और “सत्यञ्चानृतञ्च सत्यम् अभवत्” यह लीला इस तरहकी प्रकट हुई है। और इस लीलामें ही किसीकी बुद्धि उलझी रहती हो तो वह तो संसृति है, महाप्रभुके हिसाबसे। क्योंकि उसकी बुद्धि केवल लीलानुविधायिनी ही है। उसके आगे तो वह बढ़ नहीं पा रहा है। ब्रह्मस्वरूपको जब जीव पहचान नहीं पाता तब वह लीलामें ही उलझा हुआ रह जाता है। यही संसृति है। उस लीलामें भी जो शास्त्रविहित कर्म हैं, क्योंकि काल कर्म स्वभाव प्रकृति और पुरुष ये पांचो रूप ब्रह्मके लिये हुवे हैं। और कर्म भी भगवद्रूप है। भगवान्का ही एक रूप कर्म भी है। जिस

कर्मका शास्त्र विधान करता है तो उस भगवद्रूप कर्मके भी अनुष्ठानसे भी एक मुक्ति मिलती है, यह श्रीवल्लभाचार्यका दृष्टिकोण है। यह मुक्ति आत्ममुखरूपा मुक्ति होती है। यदि भगवदाराधन करेगा भगवत्प्राप्तिरूपा भी मुक्ति मिलेगी। भगवदाराधन नहीं करता है पर कर्मका निष्काम अनुष्ठान करता है तो आत्ममुखरूपा मुक्ति मिलती है। योग और सांख्यके तहद् भी मुक्ति मिलती है, ऐसा महाप्रभु मानते हैं। क्योंकि उनसे भी आत्ममुखरूपा या आत्मकैवल्यरूपा मुक्ति मिलती है। यह भक्तिमार्गीय सम्प्रदाय है, ऐसे जो सोच लिया गया है वैसी बात नहीं है। यह शुद्धाद्वैत सम्प्रदाय कई बातोंमें तादात्म्य मानके चला है। एक ब्रह्ममें कितनी सारी साधनाएं प्रकट हुई हैं। कितने सारे साध्य प्रकट हुवे हैं, कितने सारे साधक प्रकट हुवे हैं और कितने सारे साधनोंके उपदेशक शास्त्र प्रकट हुवे हैं! यह एक ब्रह्मका इस तरहसे “यद् एकम् अव्यक्तम् अनन्तरूपम्” विस्तार है। यह महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यका दृष्टिकोण है। यह केवल भक्तिमार्गीय दर्शन नहीं है। यह भक्तिमार्गीय भी है क्योंकि महाप्रभुके अनुसार भक्तिमार्ग तो वह चित्र है जिसे हमें इस चौखटमें जड़ना है - मंडना है।

इस ब्रह्मवादकी चौखटमें रखे जाते भक्तिके चित्रको महाप्रभुने जिस दृष्टिसे निहारा है वह मैं आपको इसलिये बतलाना चाहता हूं क्योंकि शब्दप्रामाण्यविचारके साथ भी उसका थोड़ा कुछ सम्बन्ध आता है। वह बात यही है कि भक्तिकेलिये जो महाप्रभुने यह स्पष्ट कहा है कि “एवं सर्वं ततः सर्वं स इति ज्ञानयोगतः, यः सेवते हरिं प्रेम्णा श्रवणादिभिरुत्तमः” तो इस ज्ञानयोगमें इस ब्रह्मवादका ज्ञान, इस ब्रह्मवादकी अनुभूति, प्रामाण्यविपयिणी मीमांसामें भी सावधानतया अवधेय है। ऐसी भक्तिकी परिभाषाके रूपमें इस तरहसे निरूपित किया गया है “माहात्म्यज्ञानपूर्वस्तु सुदृढः सर्वतोऽधिकः स्नेहो भक्तिरिति प्रोक्तः” यह भक्तिका पारिभाषिक स्वरूप है। भक्ति, महाप्रभु कहते हैं, लीलाका ऐसा बोध नहीं है कि जिसमें स्वरूपविस्मृति हो। इसी

तरह ब्रह्मस्वरूपका ऐसा बोध भी अभीष्ट नहीं कि जिसमें लीलाविस्मृति हो जाती हो. लीलाविशिष्ट भगवत्स्वरूप अर्थात् भगवल्लीलाविशिष्ट ब्रह्मस्वरूपकी जब अनुभूति होती है, तब उसे महाप्रभु भक्तिके आदर्श रूपमें स्वीकारना चाहते हैं. और ज्ञान और प्रेम से यदि वह प्रकार रहित होता जा रहा है तो वह मध्यमाधिकार. मध्यमाधिकारसे क्षीण होते-होते आदिमाधिकार तक भी वह बात जा सकती है. जो मैंने आपको बता ही दी. इसी सन्दर्भमें महाप्रभुने एक और बात कही है “सर्वदा सर्वभावेन भजनीयो ब्रजाधिपः” यह महाप्रभुका सिद्धान्त है. अतएव वे स्पष्ट शब्दोंमें यह भी कहते हैं कि “अतस्तु ब्रह्मवादेन कृष्णे बुद्धिर्विधीयताम्” यानि ब्रह्मवादेन कृष्णे बुद्धिः. अर्थात् ‘ब्रह्मवादरहित भक्ति और ‘भक्तिरहित ब्रह्मवाद, ऐसे दोनों कल्प महाप्रभुको अनभिप्रेत कल्प हैं. जो मुख्य अभिप्रेत कल्प है वह तो “अतस्तु ब्रह्मवादेन कृष्णे बुद्धिर्विधीयताम्” है. इसी सन्दर्भमें महाप्रभुने यह भी कहा है “शास्त्रम् अवगत्य मनोवाग्देहः कृष्णः सेव्यः.” यह हमारा शास्त्रसंक्षेप है. यह महाप्रभुके मतका निचोड़ है.

भागवतमें एक बहुत मजेदार बात आई है जहां यह कहा गया है कि “गुणदोषदृशिर्दोषः गुणस्तूभयवर्जितः” अन्तरकरजी! मैं आपसे यह बात खास कहना चाहूंगा कि जो बर्ट्रेन्ड रसेलको *प्रॉब्लेम* सताती थी कि “ऑल सिटिजन्स ऑफ क्रेटे आर लायर्स” विधानका शाब्दबोध कैसे उपपन्न हो सकता है! यानि क्रेटे द्वीपके निवासी सब मिथ्याभाषी हैं ऐसा कहनेवाला यदि स्वयं क्रेटे द्वीपका निवासी हो तो शाब्दबोध कैसे सम्भव होगा? यदि कोई यह कहे कि “अहं मिथ्याभाषी” तो उसका शाब्दबोध कैसे शक्य हो सकता है? यह एक समस्या है जिसने बर्ट्रेन्ड रसेलको उलझाये रखा. ओर उसके बाद उसने इसका यह समाधान सोचा कि लेंगेजके दो स्तर हैं: एक खुद लेंगेजवाला और दूसरा मेटालेंगेजवाला. जो यह बात कही जा रही है वह मेटालेंगेजके स्तरपर लेंगेजके बारेमें कही जाती बात

है. अपने यहां भी एक उपाय है. “उपायाः शिष्यमाणाः अनेकधा भवन्ति” . अतः अपने यहां भी एक उपाय है और वह उपाय यह है : अधिकारीभेदका विवेक. श्रीमध्वाचार्यजीने इसकी बहुत सुन्दर विवेचना करते हुवे बताया है कि “वक्तृ-श्रोतृप्रसक्तीनां यदाप्तिरनुकूलता, आप्तिमूलतया चापि युक्तिमूलतयाऽपि च” तो वक्तृानुकूल्य श्रोत्रानुकूल्य और प्रसंगानुकूल्य के वश आप्तत्व आता है. केवल किसीके बोल देनेसे किसी वचनमें आप्तत्व नहीं आ जाता है. क्यों? श्रोताको कुछ बोला हुवा बोल सुनायी तो दिया मगर प्रमाजननार्थ वक्ता अनुकूल न हो तो तथ्य या कर्तव्य का निर्णय नहीं हो पाता है. वक्ता अनुकूल होनेपर भी श्रोता कभी अनुकूल नहीं होता है. उपनिषद्में इसका बड़ा सुन्दर उदाहरण आया है. उपदेश एक ही दिया मगर असुरको लगा कि देहकी ही उपासना करनी चाहिये और देवको लगा कि आत्माकी उपासना करनी चाहिये. जब उपदेशक एक है तो उपदेशभेद हुवा कैसे! मगर उपदेशभेद होता है और तदनुसार उपदेशवचनके प्रामाण्यमें भी भेद हो जाता है. मूल बातपर आयें कि “गुणदोषदृशिर्दोषो गुणस्तूभयवर्जितः” विधानका अर्थ क्या मेटालेंगेजके लेवलपर करना या अधिकारीभेदके आधारपर इसका समाधान खोजना? अपने यहां “वक्तृ-श्रोतृ-प्रसक्तीनां यदाप्तिरनुकूलता” नियमके आधारपर भी अधिकारीभेदके विवेकद्वारा इसका समाधान खोजा सकता है. ज्ञानमार्गीकिलिये गुणदोषदर्शन दोषरूप होता है और गुणदोषोंका अदर्शन गुणरूप होता है. क्योंकि ज्ञानमार्गीय साधकको सजातीय विजातीय स्वगत द्वैतसे वर्जित ब्रह्मके स्वरूपमें असम्प्रज्ञात निर्विकल्प समाधि प्राप्त करनी है. अतएव वहां गुणदोषदर्शन दोषरूप हो जायेगा. मगर जो संसृतिमार्गीय है वह तो अपने विषयोंमें अनुरागके कारण वहां बहुधा गुणैकपक्षपाती हो जाता है. इसी तरह संसृतिमार्गीको जिस या जिन विषयोंसे द्वेष होता है वहां वह बहुधा अपने विषयद्वेषके कारण दोषैकदर्शी भी हो जाता है. जैसे वाल्लभ सम्प्रदायका भक्तिमार्गीय होना दोष ही हो गया है! तो यह तो संसृतिमार्गीय दोषैकदर्शन हो गया! एक

और स्थिति प्रकट हो सकती है जिसे महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्य कहते हैं कि जैसे ब्रह्मस्वरूपमें यह भगवल्लीला प्रकट हुई है वहां तो “दोषोऽपि हरिणा कृतः” और “गुणोऽपि हरिणा कृतः” ऐसे मान लेना चाहिये. अतः गुणदोष दोनोंको जब भगवल्लीला मान कर चलें तभी भक्तिका प्रादुर्भाव सम्भव होता है. अतः भगवत्स्वरूपविस्मृति नहीं होनी चाहिये, यह तो अनिवार्य शरत है! भगवत्स्वरूप या ब्रह्मस्वरूप की विस्मृतिके बाद जो लीलामें तन्मयता है या लीलामें चित्तकी परायणता दोषात्मिका ही हो जाती है. वह भगवत्स्वरूपस्मृतिके साथ जैसे ‘ध्रुवानुस्मृति’, जो रामानुजीय वेदान्तमें ध्रुवानुस्मृतिरूपा स्वरूपके विस्मरणके बिना लीलानुभूति है या लीलामें चित्तकी परायणता है, वह तो गुणदोषात्मिका ही हो सकती है.

इस विषयका अधिक विस्तार किये बिना एक बात और कहना चाहूंगा कि विद्वानोंको ‘दोषज्ञ’ जो कहा जाता है वह दोषैकदर्शी होनेके अर्थमें कहा जाता हो ऐसा मुझे नहीं लगता. महनीय शास्त्रीय विषयोंके वास्तविक स्वरूपकी जिज्ञासाके वश ही विद्वद्गण शास्त्राभिप्रायविमर्शके लीलानुभावमें गुणदोषकी विवेचना करते हैं. इसीलिये उन्हें ‘दोषज्ञ’ कहा जाता है. विद्वान् दोषज्ञ होता है परन्तु विद्वान् कभी दोषैकदर्शी नहीं हो सकता. क्योंकि तब तो वैदुष्यलीलाके बजाय संसृतिकी कोई चर्चा छिड़ जानेका प्रसंग उपस्थित होगा. अर्थात् जब कोई दोषैकदर्शी अथवा गुणैकपक्षपाती हो जाता है तो शास्त्रचर्चाकी लीला समाप्त हो जाती है. गुण भी भगवान्‌के ही प्रकट किये हुवे हैं और दोष भी भगवान्‌के प्रकट किये हुवे हैं. क्योंकि “सा विद्या तन्मतिर्यया” ब्रह्मके अलावा जब कुछ है ही नहीं तो जो कुछ होगा वह ब्रह्मात्मक ही होगा.

मुझे लगता है कि जो भी शाब्दबोधका विचार हम कर रहे हैं. एतदर्थ जो ग्रन्थ हमारे सामने विचार्यविषयतया उपस्थापित हुआ

है, या इस ग्रन्थमेंसे जो-जो विषय विचार्यतया हमारे सामने प्रस्तुत हुये हैं, उनके गुणदोषोंकी हम विवेचना करें. इसलिये आप जैसे विद्वानोंका समागम हमारेलिये सचमुचमें एक लीलाद्योध होगा, श्रीवल्लभाचार्यके उपदेशके अनुसार मेरी ऐसी दृढतर भावना है. गुणदोषविवेचनामें और जिसे जो घबराहट होती हो तो हो, हम तो कोई असम्प्रज्ञात समाधि लगाने यहां आये नहीं हैं. भगवल्लीलाका चिन्तन करने यहां आये हैं. अतः मैं तो हार्दिक अपेक्षा रखता हूं कि आप जैसे विद्वज्जनोंके समागममें यदि गुणदोषविवेचना नहीं हो पायी तो अन्यत्र कहां हो पायेगी? अतः आप लोग सब आनन्दमें खुलके इसके गुणदोषोंकी विवेचना करें! और यह श्रीपुरुषोत्तमजीका जो ग्रन्थ है 'प्रस्थानरत्नाकर' इसका सम्पादन, मेरे सौभाग्यवश ही, इस तिथिके साथ मेल बैठानेके उद्देश्यसे अतीव त्वराके साथ मैंने किया है. मेरा दिल ही जानता है कि कितनी महेनतसे यह कार्य कैसे पूर्ण हुवा. क्योंकि जिस हार्ड डिस्कमें इसे फीड किया था वह सारी वाइप-आउट हो गई. इन डेढ़-दो महीनोंमें फिरसे इसे एडिट करके इस डेडलाइन्को मुझे मीट करना था. कुछ अशुद्धियां इसमें भी होंगी. उनकी गुणदोषकी विवेचना आप करो उससे पहले मैंने कर दी! खैर, यह ग्रन्थकार स्वयं इस ग्रन्थमें तो नहीं मगर एक दूसरे ग्रन्थमें स्पष्ट कहते हैं, "यदि स्फुरति दूषणं निपुणबुद्धयः सर्वथा मदीयवचसि स्फुटं तदपि युक्तिभिर्दीयतां समाधिकुशलस्य तद् भवतु चापि कौतूहलं विचारभरचातुरी फलमिदं हि लोके यतः" तो स्वयं ग्रन्थकार भी इसकेलिये आपको आमन्त्रित कर रहे हैं. हम तो ग्रन्थकारके अनुगामी हैं—आप जो गुण दिखलायेंगे उसे भी हम लीलाभावसे देखेंगे और आप जो दोष खोज लेंगे उसे भी हम लीलाभावसे ही देखेंगे. क्योंकि "सर्वं खल्विदं ब्रह्म". हम तो ऐसा मानते हैं "ऐतदात्म्यमिदं सर्वं स आत्मा तत्त्वमसि" हम बाधार्थसामानाधिकरण्यमें नहीं मानते. हम तो मानते हैं कि जैसे जड़में ऐतदात्म्य है वैसे ही जीवमें भी ऐतदात्म्य है. क्योंकि "तत् त्वम्" में जो 'तत्' है वह "त्वमपि तदात्मकोऽसि" यह हमारा अर्थ

है. अतः “इदं सर्वं परिदृश्यमानं जगद् यथा ब्रह्मात्मकम् अस्ति तथा त्वमपि तदात्मको असि” यह जो मैंने आपको बताया कि तादात्म्यवाद महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यका मुख्य दृष्टिबिन्दु है तदनुसार यह जड़-जीवरूप जगत् सब ब्रह्मात्मक है, भगवदात्मक है! सो जो आप करेंगे उसे भी हम भगवल्लीलाके रूपमें ही लेंगे. मुझे नहीं लगता कि आपको इस तरहका कोई सङ्कोच कमसे कम इस विद्वज्जनगोष्ठिमें होना चाहिये कि इस ग्रन्थके गुणदोषोंकी विवेचना कैसे करनी? आप यदि गुणैकपक्षपाती हो जायेंगे तो व्यर्थमें ही आप संसृतिमार्गी हो जायेंगे. यदि आप दोषैकदर्शी हो जायेंगे तो भी व्यर्थमें ही संसृतिमार्गी हो जायेंगे. आइये हम सब इस लीलाका चिन्तन करें. और इस ग्रन्थकी गुणदोषविवेचनामें प्रवृत्त हों. धन्यवाद!



चर्चा

प्रारम्भिक वक्तव्य

गोस्वामी श्याम मनोहर

एस्. आर्. भट्ट : मेरी कुछ जिज्ञासायें हैं। यदि हम ब्रह्मको विरुद्धधर्माश्रय स्वीकृत करें तो ब्रह्मसूत्रके द्वितीयाध्यायके द्वितीय पादमें तर्कपादमें जैनमतकी समालोचना हुई है “एकस्मिन् असम्भवात्” तो उसके साथ इसका कैसे तारतम्य दिखाया जायेगा इसपर मैं आपका विचार जानना चाहता हूं।

गो. श्या. म. : सबसे पहली बात तो यह है कि जैनमत बेचारा एक ऐसा मत है कि सब लोग एक-दूसरेको गाली देते रहते हैं कि तुम क्षपणकपादावनतशिरोबिम्ब हो। जैन बेचारा करे क्या! जैनने अपने बनते देखिये कितनी अच्छी बात की—१. स्याद् अस्ति २. स्याद् नास्ति ३. स्याद् अस्ति च नास्ति ४. स्याद् अवक्तव्यः ५. स्याद् अस्ति च अवक्तव्यश्च ६. स्याद् नास्ति च अवक्तव्यश्च ७. स्याद् अस्ति च नास्ति च अवक्तव्यश्च। अब अन्तिम तीन भङ्गिमायें किसी विचारकको मान्य हों या न हों यह तो जैनोंका अपना सिद्धान्त है। मुझे यह बतलाईए कि इन चार भङ्गिमाओंमें कौन सा दर्शन संकलित नहीं हो जाता है? जो सदवादी हैं वह “स्याद् अस्ति”में, असदवादी “स्याद् नास्ति”में, सदसदवादी “स्याद् अस्ति च नास्ति”में और सदसदवैलक्षण्यानिवर्चनीयवादी “स्याद् अवक्तव्यः”में संकलित हो जाता है। इस सप्तभङ्गीमें

अपन 'सद्' पदकी जगह 'द्वैत' पद डाल कर देखनेका प्रयास करें तो — १. स्याद् द्वैतम्. २. स्याद् अद्वैतम्. ३. स्याद् द्वैतञ्च अद्वैतञ्च. ४. स्याद् अवक्तव्यम्. ५. स्याद् द्वैतञ्च अवक्तव्यञ्च. ६. स्याद् अद्वैतञ्च अवक्तव्यञ्च. ७. स्याद् द्वैतञ्च अद्वैतञ्च अवक्तव्यञ्च. तो वेदान्तकी सभी विधायें संकलित हो जाती है. बावजूद इसके सब एक-दूसरेपर आक्षेप लगाते रहते हैं कि इसका या उसका जैनमतमें प्रवेश हो गया! श्रीवेदान्तदेशिक भी भेदाभेदवादियोंके बारेमें “भेदाभेदोपपाद्यं सकलमिति मते सप्तभङ्गी न दूष्या” उपहास करते हैं. इन आक्षेपोंके बारेमें मेरे मनमें हर वख्त एक सवाल उठता रहता है कि जब उन्होंने सबकी बात संकलित करके अपनी सप्तभङ्गी बनाई तो सभीका जैनमतमें प्रविष्ट हो जाना एक ध्रुव नियति ही है. कोई कुछ भी बोले. अब अक्सर होता क्या है कि 'द्वैताद्वैत' बोलते ही लोग बोलनेवालेको क्षणकपादावनतशिरोबिम्ब बता देते हैं. ओरे भाई! 'अद्वैत' कहने-स्वीकारनेपर भी हम क्षणकपादावनतशिरोबिम्ब होते ही हैं. सप्तभङ्गिमाओंमेंसे किसी भी एक भङ्गिमाके अन्तर्गत तो “स्याद् अद्वैतम्” भङ्गिमा भी समाविष्ट होती ही है न! तो अद्वैतवाद भी क्षणकपादावनतशिरोबिम्बता है. 'द्वैत' कहने-स्वीकारनेपर भी क्षणकपादावनतशिरोबिम्बता है. जो मत सब धारणाओंको एकत्रित करके कोई बात कह रहा हो तो कहीं न कहीं उसमें सभीका निवेश हो जाना सहज-स्वाभाविक बात है. रही “नैकस्मिन् असम्भवात्” ब्रह्मसूत्रमें जैन मतके निराकरणकी बात तो जैनोंके साथ भी यह एक समस्या है कि वे अपने अनेकान्तवादको सप्तभङ्गिमाओंमें एकान्त बनाये रखना चाहते हैं. अन्यथा माध्यमिकोंकी तरह “न सन्नासन्

न सदसन् न चाप्यनुभयात्मकं चतुष्कोटिविनिर्मुक्तं तत्त्वं माध्यमिका जगुः” शान्त हो जाना चाहिये था. क्योंकि कि इसके बाद अनिर्वचनीयताका पक्ष उभरता है. मगर सात भङ्गिमा प्रस्तुत करनेके बाद आठवींपर न जाने देना अनेकान्तताकी आंगिक अस्वीकृति ही प्रतीत होती है. प्रमेयको सात भङ्गिमाओंमें एकान्त या परिच्छिन्न बनाया जा रहा है. अनेकान्तवादमें तो सात क्या इक्कीस भङ्गिमायें भी हो जायें तो क्या आपत्तिकी बात हो सकती है? खैर, वहां ब्रह्मसूत्रमें इस अर्थमें आलोचना की गयी है कि अपेक्षाभेदवशात् सत् असत् भी हो सकता है. अतः वह सत् और असत् के सन्दर्भमें कही गई बात है. ब्रह्मके विरुद्धधर्माश्रय होनेकी धारणा सद या असत् होनेके सन्दर्भमें नहीं है. ब्रह्म तो है है और है ही “अस्ति ब्रह्म इति चेद् वेद सन्तमेनं ततो विदुरिति” अतः वाल्लभ सम्प्रदाय ब्रह्मको ‘विरुद्धधर्माश्रय’ कहता है तो ऐसे नहीं कहना चाहता कि “ब्रह्म स्याद् अस्ति, स्याद् नास्ति, स्याद् अस्ति च नास्ति, स्याद् अवक्तव्यम्.”

एस्. आर्. भट्ट : उनका ‘नास्ति’ कहनेसे अभिप्राय अलीकता नहीं है. जो नास्ति है वह भी अस्ति ही है.

गो. श्या. म. : मैं भी अलीकताके अभिप्रायवश नहीं कह रहा हूं. केनचित् पर्यायेण अस्ति केनचित् च पर्यायेण नास्ति. अतः नास्ति भी अस्ति है. पर्यायेण ही निषेध है, पर्यायेण ही विधान है. मगर ब्रह्मके बारेमें वाल्लभ दृष्टिकोण यह है कि ब्रह्मकी दृष्टिसे ब्रह्म अपने सभी पर्यायोंमें है ही. ब्रह्म किसी भी पर्यायमें नहीं हो ऐसा नहीं हो सकता है. अन्य सारे नाम-रूप-कर्मों के अनेकविध द्वैत उस सत्तैकस अद्वैततत्त्वमें स्वयं उसकी लीलाकी

इच्छासे प्रकट हुवे हैं. अतः उस ऐच्छिक द्वैतके कारण पर्याय प्रासङ्गिक होता है. ब्रह्म सजातीय विजातीय स्वगत द्वैतरहित अद्वैतरूप है तो वहां पर्यायका प्रसङ्ग ही नहीं उठता है. जब पर्यायका प्रसङ्ग ही नहीं है तो वह सर्वत्र सर्वदा सर्वथा सर्वात्मना है ही. “अस्ति ब्रह्मेति चेद्वेद सन्तमेनं ततो विदुरिति” तो वहां तो केवल अस्तिता ही अभिमत है. ब्रह्म किसी भी रूपमें न हो ऐसा तो हो ही नहीं सकता. क्योंकि “नासतो विद्यते भावो नाभावो विद्यते सतः उभयोरपि दृष्टोन्तस्त्वनयोः तत्त्वदर्शिभिः” तो “नैकस्मिन् असम्भवात्” सूत्रमें इस अर्थमें जैनमतालोचन हुवा है. ‘विरुद्धधर्माश्रय’ जो कहा जा रहा है वह तो इसी अभिप्रायवश कि अपने सच्चिदानन्दांशमेंसे कहीं वह सदंशसे आविर्भूत है, कहीं चिदंशसे आविर्भूत है, कहीं आनन्दांशसे आविर्भूत है, कहीं पूर्णतासे आविर्भूत है, कहीं अंशतः आविर्भूत है. यहां “स्याद् अस्ति-स्याद् नास्ति” के विभिन्न पर्याय प्रासङ्गिक हो सकते हैं मगर सदसत्के कल्पमें वेदान्तको “स्याद् अस्ति-स्याद् नास्ति” मान्य नहीं है. क्या यह विषय पूर्ण हुवा ?

एस्. आर्. भट्ट : पूर्ण हुवा लेकिन फिर भी उसपर विचारकी सम्भावना है. उसपर हम बादमें चर्चा कर सकेंगे. क्योंकि जैन मतको अनेकान्तवादके सन्दर्भमें भी देखना चाहिये. मात्र सप्तभङ्गीके सन्दर्भमें ही नहीं देखना चाहिये.

गो. श्या. म. : हां. जरूर. सप्तभङ्गी तो बहुत बादमें प्रकट हुवा. अनेकान्त तो पहलेसे ही था.

एस्. आर्. भट्ट : एक दूसरी जिज्ञासा थी तादात्म्यके सन्दर्भमें कि अंश-अंशीका तादात्म्य तो स्वीकृत है लेकिन कार्य और कारण का तादात्म्य थोड़ा खटकता है. और आपका यह तर्क

कि कारणके हटानेसे कार्य हट जायेगा; क्योंकि, दोनोंमें तादात्म्य है...

गो. श्या. म. : नहीं, यह तो मैंने अद्वैतियोंकी बात कही थी.

एस्. आर्. भट्ट : वस्तुतः कारण और कार्य में तादात्म्य न हो कर, यदि हम बौद्ध शब्दावलीका प्रयोग करें तो, तदुत्पत्तिसम्बन्ध है. कारणात् कार्योत्पत्तिः भवति. तो तदुत्पत्तिसम्बन्ध है जो कि तादात्म्यसम्बन्धसे भिन्न सम्बन्ध माना जाना चाहिये. अंशांशीका तो आपने बहुत स्पष्ट किया है. कार्य-कारणका जरा और स्पष्ट करें.

के. एन्. झा : इसी प्रस्थानरत्नाकर ग्रन्थमें आया है कि जिसके आधारपर मैं कुछ कहना चाहूंगा कि न्यायदर्शन भी जो समवायसम्बन्ध मानता है वह जैसे तन्तुमें पट...

एस्. आर्. भट्ट : वह तादात्म्य नहीं है.

के. एन्. झा : समवायसम्बन्ध मानते हैं?

एस्. आर्. भट्ट : हां.

के. एन्. झा : अच्छा. कार्यके अधिकरणमें कारणका निवास मानते हैं तो न्यायदर्शन कहता है : कार्यतावच्छेदक सम्बन्ध है समवाय. और कारणतावच्छेदक सम्बन्ध है तादात्म्य. यह न्यायदर्शन मानता है. और यह यदि तादात्म्यको समवायस्थानी मानते हैं. जैसा कि आपने प्रतिपादित किया था कि तादात्म्य और समवाय समानकोटिक हैं. वह इस ग्रन्थमें भी आया है. अतः आपने जो कार्य-कारणका तादात्म्य प्रतिपादित किया था वह उपपन्न हो जाता है. न्यायदर्शनसे भी उसकी पुष्टि है. कारणतावच्छेदक सम्बन्ध और कार्यतावच्छेदक सम्बन्ध अलग-अलग मानते हैं. नहीं तो पटका जो समवायिकारण तन्तु है वह तन्तु किस सम्बन्धसे कारण होगा? क्योंकि कार्यका

तो अधिकरण वही है. तन्तुषु पटः है. तो वहां कारणतावच्छेदकसम्बन्ध तादात्म्य ही माना गया है. ऐसा मैं समझता हूं. और उसीके आधारपर हमारे आचार्य श्रीपुरुषोत्तमजीने तादात्म्यको यहां कारणके रूपमें माना है.

एस्. आर्. भट्ट : आरम्भवादी दृष्टिसे यह बात ठीक है लेकिन प्रतीत्यसमुत्पादवादकी दृष्टि भिन्न है. मेरी जो जिज्ञासा है वह प्रतीत्यसमुत्पादवादी दृष्टिसे है नकि आरम्भवादी न्यायदृष्टिसे.

गो. श्या. म. : मगर प्रतीत्यसमुत्पादवादकी सबसे बड़ी जो एक विशिष्टता है वह यह है कि वहां असत्कारण और असत्कार्य का सिद्धान्त है. और मैं ऐसे समझता हूं कि सत्कारणवाद और सत्कार्यवाद दोनोंको लेकर यह (शुद्धाद्वैतवेदान्त) चला है. तो जब कारण भी सत् है और कार्य भी सत् है...

एस्. आर्. भट्ट : लेकिन निरन्वय विनाश भी है. कारणका भी निरन्वय विनाश है और कार्यका भी निरन्वय विनाश है. कारण क्षणस्थायी है कार्य भी क्षणस्थायी है.

गो. श्या. म. : क्षणिकवाद बौद्धोंका सिद्धान्त है. वाल्लभमत तो क्षणिकवाद मानता ही नहीं है. ज्ञानवृत्तियोंको भी हमारे यहां क्षणिक नहीं माना गया है.

एस्. आर्. भट्ट : बौद्धदृष्टिसे ही मैं कह रहा था कि कार्य और कारण में पार्थक्य स्वीकार करना चाहिये.

गो. श्या. म. : यदि कार्य और कारण को क्षणिक मानकर चलते हैं तब तो असत्कारण और असत्कार्यके कारण आपकी बात ठीक हो जायेगी मगर...

वाय्. एस्. शास्त्री : मेरी एक जिज्ञासा है. गुण भी हरिका है दोष भी

हरिका है. पुण्य भी वहीं कराता है पाप भी वहीं कराता है. “एष उ एव साधु कर्म कारयति” फिर वैषम्य-नैर्घृण्यदोषका निवारण वल्लभसिद्धान्तमें कैसे किया जाता है?

गो. श्या. म. : यज्ञेश्वरजी! आप आधी बात तो वाल्लभ सम्प्रदायकी कर रहे हैं और आधी बात आप अपनी कर रहे हैं. क्योंकि वाल्लभ वेदान्त जब यों कहता है कि “एष उ एव साधु कर्म कारयति तं यम् ऊर्ध्वम् उन्निनीयति, एष उ एव असाधु कर्म कारयति तं यम् अधो निनीयति” तब वाल्लभ वेदान्त यों नहीं कहता है कि वह जीवसे कराता है. क्योंकि जीव है क्या? ब्रह्मका चिदंश ही तो है. तो भगवान् अपनेसे ही... जैसे आप दक्षिण हस्तसे तो भोजन करते हैं पर वाम हस्तसे भोजन नहीं करते तो ऐसा पक्षपात—वैषम्य-नैर्घृण्य आप क्यों करते हैं?

वायू. एम्. शास्त्री : नहीं नहीं. यह दोष उनपर नहीं आयेगा?

गो. श्या. म. : तो वह दोष आपपर आयेगा? ऐसा पक्षपात आप क्यों करते हो? यदि आपपर वह दोष नहीं आयेगा तो ब्रह्मपर भी नहीं आयेगा.

के. ई. देवनाथन् : तादात्म्यसम्बन्धविषये किञ्चिद् वदामि. तत्र तादात्म्यसम्बन्ध-विषये मया यथा अवगतम् अस्ति वल्लभसम्प्रदाये तत्र आचार्यैः यत् प्रतिपादितम् अस्ति विशिष्टाद्वैतसम्प्रदाये सूक्ष्मचिदचिद्विशिष्टं ब्रह्म कारणं स्थूलचिदचिद्विशिष्टं तदेव ब्रह्म कार्यं भवति तथा तादात्म्यम् उपपद्यते इति. प्रस्थानरत्नाकरे मया इयं पंक्तिः दृष्टा वर्तते “सर्वस्य भगवदात्मकत्वेन भगदवयवत्वात्...” एवम् अस्ति. तत्र एवम् अभिप्रायः तेषाम् अस्ति इति भाति. तत्र प्रस्थानरत्नाकरे एवं प्रश्नो

भवति...

के. एन्. झा : ऐसा है कि हरेक बातका अपना स्वारस्य होता है और वह स्वारस्य सब जगह एक जैसा नहीं घटेगा. इसलिये मैं समझता हूं कि न्यायदर्शनका प्रभाव वल्लभपर हो सकता है लेकिन बौद्धदर्शनका नहीं आया होगा. इसीलिये न्यायदर्शनकी जो उपपत्ति है उसके आधारपर प्रस्थानरत्नाकरकी उपपत्ति मिल सकती है.

गो. श्या. म. : बल्कि किशोरनाथजी! मेरा एक ऐसा दृष्टिकोण है, पता नहीं कितना उचित है या अनुचित है, प्रामाणिक है या अप्रामाणिक है, मगर भारतीयदर्शनके यदि दो ध्रुव खोजने हों तो मुझे लगता है कि बौद्ध दर्शन एक ध्रुव है और वाल्लभ दर्शन दूसरा ध्रुव है. सर्वासद्वादी और सर्वसद्वादी. इन दोनों विचारधाराओंके बीचमें अन्य सारे दर्शन आ जाते हैं.

के.ई.देवनाथन् : 'तादात्म्यम्' इति यः शब्दो वर्तते स शब्दः सिद्धान्त-सिद्धान्त-भेदेन भिन्नार्थको भवति. इदानीं बौद्धसिद्धान्ते 'तादात्म्यं' नाम ऐक्यम् तत्र अभेदः परन्तु वेदान्तिनां सिद्धान्ते तावत् 'तादात्म्यं' नाम अन्यत्. यदि समयो दीयते तदा किञ्चिद् वदामि. शाङ्करवेदान्ते 'तादात्म्यं' नाम वस्तुतो अभेदो न तत्र भेदसहिष्णुः अभेदः इति. तत्र एकस्मिन् अंशे अध्यासः. भेदो अध्यासो अभेदस्तु तात्त्विकः. 'भेदसहिष्णुत्वं' नाम भेदाध्यासं सहते. भेदाध्यासो भवितुम् अर्हति, भिन्नतया. अनन्तरं वैयाकरणानां दृष्ट्या तत्रापि भेदसहिष्णुः अभेदः तादात्म्यम्. तत्र तावद् अभेदो अध्यासो भेदस्तु तात्त्विकः, नागेशपक्षे, लघुमञ्जुषायाम् एवं वर्तते. अनन्तरम् अस्माकं सिद्धान्तस्तु एतैः विवृतः. तत्र वस्तुतः ऐक्यमेव स्वीक्रियते इति एकः पक्षः. परन्तु

अत्र मया दृश्यते, मम अभिप्रायः श्रीवल्लभाचार्यमते एवं भवति : तत्र घटादीनां अनित्यपदार्थानां कथं वाच्यत्वं स्यात् ? इति प्रश्नः कृतः. समाधानं किम् उक्तम् ? “सर्वे वेदाः यत्पदमामनन्ति” इत्यादिश्रुतिवलात् सर्वस्य भगवदात्मकत्वेन घटादीनामपि भगवदवयवत्वरूपेण नित्यत्वम् इति लिखितम् अस्ति. तत्र एवम् अभिप्रायो भवति. वस्तुतो भवतां सिद्धान्ते... अवयवानां नित्यत्वम् इति. तत्र भगवदवयवत्वेन नित्यत्वम् इति कथयितुम् अयम् अभिप्रायो : भगवान् अन्यः तस्य अवयवाः घटपटादयाः अन्याः. तदनन्तरं प्रश्नः कृतो अवयवानां कृते, तेहि हस्तपादादयः किल ? इति प्रश्ने कृते तद् उक्तम् अस्ति न केवलं हस्तपादादयाः अवयवाः घटपटाद्या अपि अवयवा एव इति तत्र उक्तम् अस्ति. अनेन एवम् अस्माभिः ज्ञायते : अवयवावयविनोः तादात्म्यं स्वीकृतम् अस्ति. अयन्तु विलक्षणः ‘तादात्म्य’पदवाच्यः अवयवावयविनोः यत् तादात्म्यम् अस्ति तद् वस्तुतः स्वरूपैक्यं नास्ति. तत्र तादात्म्यम् इति “भगवदात्मकत्वेन तदवयवरूपत्वेन” इति पंक्तिः अस्ति. तदनन्तरं तदवयवत्वेन तेषां नित्यत्वात् तत्रैव प्रश्नो भवति. भगवतो नित्यत्वेन घटपटादीनां कथं नित्यत्वं भवति ? तत्रतु भगवदात्मकत्वं नाम भगवदवयवत्वम् इति उक्तम्. इदानीं प्रश्नो भवति भगवदात्मकत्वं... तदेव भामतीकारैः उक्तम् “यदधीना यस्य सत्ता तत् तदित्येव भण्यते” इति.

गो. श्या. म. : यथा भामतीकारैः उक्तं, श्रीमताम् आगमनात् पूर्वमेव मया तेषां वचनम् उद्धृतम् आसीत् “ न खलु ‘अनन्यत्वम्’ इति अभेदं ब्रूमः किन्तु भेदं व्यासेधामः” (भाम. २।१।१४) इति भेदनिषेधात्मको हि तन्मताभिमतो अभेदः इत्येव तेषां सिद्धान्तः. भावात्मकस्तु पुनः अभेदो अस्माकं सिद्धान्तः.

के.ई.देवनाथन् : तत्र “यदधीना यस्य सत्ता तत् तदित्येव भण्यते” इति

सिद्धान्तः. अतो घटादीनां भगवदवयवानां भगवन्तं विना सत्ता नास्ति. अतो भगवदात्मकत्वमेव अत्र उच्यते. तत्र “अनन्या राघवेणाहं भास्करेण प्रभा यथा” इति सीतायाः वचनम्. सीतायाः रामस्य च एकत्वं नास्ति. रामं विना सा स्थातुं अशक्ता इति. अयं सिद्धान्तः आचार्यैः उक्तरीत्या विशिष्टाद्वैतिनामपि इष्टएव वर्तते.

एस्. आर्. भट्ट : मेरी जो जिज्ञासा थी वह सत्कार्यवादी दृष्टिसे नहीं थी. सत्कार्यवादी दृष्टिसे आप लोगोंने जो स्पष्टीकरण किया है, वह ठीक है; लेकिन, असत्कार्यवादी जो दृष्टि है, उसमें कार्य और कारण के बीच तादात्म्यकी स्थापनाकी सम्भावना बहुत ही क्षीण है. और वही असत्कार्यवादी दृष्टि परिणत होती है प्रतीत्यसमुत्पादवादमें.

गो. श्या. म. : हां यह तो ठीक है, असत्कार्यवादमें तादात्म्य नहीं हो सकता.

एस्. आर्. भट्ट : और उसी तरह द्वैत को लीलात्मक कहें, द्वैतको आत्यन्तिक भेद नहीं है यह कहें, द्वैत व्यावहारिक है, यह कहें यह तो संज्ञासु केवलं विदुषां विवादः.

गो. श्या. म. : ‘संज्ञा’ पदके स्थानपर आप ‘विशेषण’ कहें. क्योंकि विशेषण-विशिष्ट फिर अलग तो हो ही जाता है. नहीं तो तो श्रीकिशोरनाथजी आपके पास बैठे हैं वह बतायेंगे कि विशेषणाभावप्रयुक्त विशिष्टाभाव हो जाता है कि नहीं. तो “केवलसंज्ञामात्रे विवादः” यह स्थिति तो नहीं है. विशेषणका अपना कुछ रोल तो होता ही है न!

एस्. आर्. भट्ट : मेरी एक और जिज्ञासा है और वह यह कि ज्ञानसे मुक्ति, कर्मसे मुक्ति, भक्तिसे मुक्ति, समुच्चयसे मुक्ति उसमें साधनभेदसे क्या साध्यभेद भी स्वीकृत होगा.

गो. श्या. म. : हां होगा. स्वीकृत है.

एस्. आर्. भट्ट : तब फिर मुक्ति अनेक प्रकारकी होंगी ?

गो. श्या. म. : हां होंगी. महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यके द्वितीय पुत्र गोस्वामी श्रीविठ्ठलनाथजीने 'मुक्तितारतम्यवाद' नामक ग्रन्थ लिखा है.

एस्. आर्. भट्ट : तो उसमें सर्वोच्च मुक्ति कौन सी होंगी ?

गो. श्या. म. : सर्वोच्च और सर्वनीच ऐसा कोई प्रभेद नहीं है. जैसे शरदी हुई है तो एनासिन सर्वोच्च औपधि है. टी.वी. की औपधि सर्वाधम औपधि है. और यदि टी.वी. हुई है तो जो उसकी औपधि है वही सर्वोच्च औपधि है. तो अधिकारिभेदसे उच्चता होती है.

के.ई.देवनाथन् : मुक्तिमें आप(गो. श्या. म.)ने जो तारतम्य कहा वह किस रूपमें तारतम्य है ?

के. एन्. झा : साधनमें भेद है मुक्तिके स्वरूपमें भेद नहीं है.

गो. श्या. म. : नहीं. स्वरूपमें भी भेद माना गया है. स्वरूपमें इस तरह भेद माना गया है कि जैसे जिसका भक्तिमें अधिकार है उसको मुक्तिमें भी भगवल्लीलाविशिष्ट भगवत्स्वरूपानुभूति होगी. जिसका चित्त भगवत्स्वरूपमें निर्विकल्पक समाधिसे समाहित हो गया हो उसको लीलानुभूति नहीं होगी केवल भगवत्स्वरूपानुभूति ही होगी. संसार नहीं है इतना सबमें सामान्य है.

के.ई.देवनाथन् : मेरी जिज्ञासा यह नहीं है. मुक्तिमें आपने जो तारतम्य कहा. तो तारतम्यमें प्रकार-विशेष होना है. मेरी जो मुक्ति है वह अन्यस्य कापि मुक्तिः भवति...

गो. श्या. म. : यथा शैवस्य शिवलोके मुक्तिः भवति, वैष्णवानां विष्णुलोके, ज्ञानिनां अक्षरब्रह्मणि, भक्तस्य पुरुषोत्तमे अथवा पुरुषोत्तमेन

साकम्.

के.ई.देवनाथन् : आनन्दे तारतम्यम् अस्ति वा इति ? अस्य आनन्दो महान् भवति...

एन्.आर्.कण्णन् : मध्वाचार्यने आनन्दका तारतम्य स्वीकारा है.

गो. श्या. म. : वयमपि तथा स्वीकुर्मः किन्तु आनन्दे तारतम्यसत्त्वेऽपि तत्तारतम्यम् अधिकारिभेदेन तारतम्यं भाति नतु आनन्दे स्वरूपतः तारतम्यम् अस्ति.

के.ई.देवनाथन् : न. अधिकारिभेदेन इत्युक्तौ “अहं भवामि. मम तत्र अधिकारो अस्ति न वा” इति संशयः स्यात्. संशयो भवति चेत् न कश्चन प्रवर्तेत. यदि सर्वेऽपि अधिकारिणः इति वदामः तदा सर्वे प्रवर्तन्ते केचन विफला भवेयुः केचन सफला भवेयुः. अधिकारिणामेव तत्र भेदो भवेयुः...

एस्. आर्. भट्ट : यह लीला है. अधिकारिभेद तात्त्विक नहीं हो सकता है. यह सम्प्रदायकी शब्दावली व्यावहारिक स्तरपर है पारमार्थिक स्तरपर नहीं है.

गो. श्या. म. : यहीं आ कर हमारा भेद हो जाता है. हम लीलाको भी पारमार्थिक मानते हैं. व्यावहारिक नहीं मानते. लीला भी उतनी ही परमार्थ है जितना परमार्थ स्वरूप है.

श्रीमती के. झा : इसका निर्णय कैसे होगा कि कौन अधिकारी है और कौन अनधिकारी है ?

गो. श्या. म. : कौन अधिकारी है कौन अधिकारी नहीं है, उसका निर्णय महाप्रभु इस प्रकार बताते हैं कि जिस साधकमें जैसा बीजभाव है वह अपने बीजभावके हिसाबसे अपनी साधनाका वरण करता है. पुष्टिमार्ग भक्तिसम्प्रदाय है करके निन्दा कौन करते हैं ? जो ज्ञानमार्गीय साधक हैं. जो भक्तिमार्गीय साधक हैं वह तो प्रशंसा ही

करते हैं कि यह तो भक्तिमार्गीय सम्प्रदाय है. और ज्ञानमार्गीय साधक हैं वे कहते हैं हुस्ट ! यह तो भक्तिमार्गीय सम्प्रदाय है. मतलब भक्ति एक दोष हो गया ! ऐसा उनको क्यों लगता है. वही भक्ति दोष क्यों है ? वही भक्ति गुण क्यों है ? क्योंकि उनका बीजभाव अलग है.

एस्. आर्. भट्ट : मेरी अन्तिम जिज्ञासा यह है कि आप्ततामें भी आपने भेद किया कि... आप्ततामें भेद नहीं अलग-अलग दृष्टिकोण हो सकते हैं. आप्तता तो वक्तामें होगी, श्रोताकेलिये...

गो. श्या. म. : पर प्रसङ्ग यदि अनुकूल नहीं है तो जैसे बुद्धको हम अवतार मानते हैं लेकिन बुद्धके वचनोंको हम प्रमाण नहीं मानते. क्योंकि प्रसङ्गानुकूल्य नहीं था और श्रोत्रानुकूल्य नहीं था. और वैसे बुद्ध हमारे आराध्य विष्णुके अवतार हैं जिनकी पूजा करनेमें हमको आपत्ति नहीं है पर हम उनके वचनका अनुसरण नहीं करते.

एस्. आर्. भट्ट : वहां आप्ततामें भेद नहीं हुवा. वक्ता, श्रोता और प्रसङ्ग वहां एक नहीं है ! बौद्धोंके प्रसङ्गमें वक्ता-श्रोता एक हुवा. वेदान्तिओंके प्रसङ्गमें एक हुवा या जैनोंके प्रसङ्गमें दूसरा हुवा, क्रिश्चियन्सके प्रसङ्गमें कोई दूसरा होगा. आप्तता तो एक ही है. उस आप्तताके ग्रहण करनेवाले अलग-अलग होते हैं.

के.ई.देवनाथन् : सर ! आप्तत्वं नाम साक्षात्कृतधर्मत्वम्. यथादृष्टस्य अर्थस्य... प्रयोक्तृत्वम् इति न्यायभाष्ये उक्तम् अस्ति. तादृशम् आप्तत्वं सर्वेषु भवतीति नास्ति. तद् आप्तत्वं उच्चारणस्य श्रवणमात्रेण अस्माभिः ज्ञातुं न शक्यते. कश्चन वदति “नद्यास्तीरि पञ्च फलानि सन्ति” इति कश्चन प्रवर्तते. फलानि

स्वीकरोति चेत् “अयं वक्ता आप्तः” इति तदनन्तरं निश्चिनोति. तद्वदेव इदानीं बुद्धः आप्तो वा अन्यः आप्तो वा इति विचारो नास्ति. सामान्यतो यदि बुद्धे आप्तत्वं वक्तुम् इच्छति चेत् तदर्थं प्रयासः कर्तव्यः. यदि कृष्णएव आप्तत्वम् इति इच्छा अस्ति चेत् तदा प्रयासः कर्तव्यो भवति.

एस्. आर्. भट्ट : आप्तता प्रसङ्गानुकूल भी होती है. मेरेलिये मां आप्त है.

के. एन्. झा : ट्रेनकी यात्रामें कुली आप्त होता है.

गो. श्या. म. : खास करके सीट जब रिजर्व्ड न हो तब तो वह परम आप्त हो जाता है!

के.ई.देवनाथन् : भट्ट साहबने जो कहा वह तो ठीक है. प्रसङ्गके अनुकूल मतलब इस विषयमें यह आप्त है. क्योंकि भ्रमसे भी अच्छे पुरुष कुछ अन्यथा कह सकते हैं. सतु समीचीनः पुरुषो भ्रमात् ही केन मिसलीड अतः आप्तत्व जो आपने कहा है वह प्रसङ्गानुकूल है.

[श्रीकण्ठन् श्रीदलाई एवं श्रीकिशोरनाथजी की सामुहिक चर्चा है सम्भवतः अपने-अपने इष्टदेवताओंके वचनोंके आप्तत्वके सम्बन्धमें. उस विषयमें श्रीदेवनाथन्का कथन].

के.ई.देवनाथन् : वेदस्य विषये स्वीकुर्मः. बुद्धो वा भवतु श्रीकृष्णो वा भवतु. वेदस्य विषये शास्त्रे आचार्यैः कथं निर्णीतम् अस्ति. “वृष्टिकामः कारीर्या यजेत” इति अस्ति. कश्चन कारीरिम् इष्टिं करोति. वृष्टिः भवति. अतः वेदोक्तं यद् इष्टसाधनत्वं तत् सत्यम् इति स्वीकरोति. अनन्तरमेव “ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत” इत्यत्र अयं ज्योतिष्टोमो यागः इष्टसाधनम् इति निश्चिनोति. कुत्रचित् तेन दृष्टम् अस्ति वेदोक्ता इष्टिः स्वर्गसाधनम् इति कुत्रचिद् दृष्टम्. अन्यत्र स्थले

तथैव स्वीकरोति. अतः वेदस्य सम्पूर्णस्य आप्तत्वम्.
वेदेतु पुरुषो नास्तीति स्वीक्रियते. प्रस्थानरत्नाकरसिद्धान्तस्तु
अन्यादृशो वर्तते. नैयायिकमतं स्वीकरोति. परन्तु भेदो
नास्ति.

एस्. आर्. भट्ट : प्रस्थानरत्नाकरमें तो बड़ी इन्टरेस्टिंग पोजिशन है. वह
डिग्रीज ऑफ आप्तता मानते हैं. वह मैंने अपने शोधपत्रमें
लिया है, जिसपर हम बादमें चर्चा करेंगे. वह बड़ा
इन्टरेस्टिंग पॉइंट है जो मुझे अन्यत्र दिखाई नहीं पड़ा.



आधारपत्र

डॉ. श्रीकिशोरनाथ झा

वल्लभवेदान्तके अनेक व्याख्याग्रन्थों तथा साम्प्रदायिक (गुरुपरम्परासे प्राप्त) चिन्तनसे परिपूर्ण मौलिक ग्रन्थोंके रहनेपर भी आचार्य श्रीपुरुषोत्तमजीकी सर्वाधिक प्रौढ कृति 'प्रस्थानरत्नाकर'के 'शब्दखण्ड'के विषयोंपर इस विचारगोष्ठीका आयोजन निश्चय ही वल्लभवेदान्तके प्रचार-प्रसारका दिग्दर्शक तथा साम्प्रदायिक सिद्धान्तोंके परिष्कारहेतु पथप्रदर्शक होगा. अतः यह आयोजन पूर्ण उपयोगी औचित्यपूर्ण तथा श्लाघनीय है, जहां भारत भरके प्रतिनिधि विद्वान् चिन्तनकी अग्रगतिकेलिये एकत्रित हैं.

प्रस्थानरत्नाकरके अध्ययनसे इस ग्रन्थके प्रणेता आचार्य श्रीपुरुषोत्तमजीके अगाध पाण्डित्यके समक्ष स्वतः ही शिर झुक जाता है. न्यायदर्शनमें आचार्य उदयनका, मीमांसामें पार्थसारथि मिश्र और शालिकनाथ मिश्र का, व्याकरणमें नागोजी भट्टका तथा शाङ्कर वेदान्तमें अप्पय दीक्षितका जो स्थान है वही स्थान मेरी दृष्टिमें इस वल्लभवेदान्तमें आचार्य श्रीपुरुषोत्तमजीका है.

ज्ञानके दश प्रभेदोंमें विभाजन, कारण तथा करणके स्वरूप और प्रकार के सन्दर्भमें अपनी स्वतन्त्र मान्यता, अन्य शास्त्रीय मतोंमें सयुक्तिक दोषदर्शन, शब्दके निरपेक्ष प्रामाण्यकी उपपत्ति, शाब्दबोधकी प्रक्रियामें अपने साम्प्रदायिक मन्तव्यकी प्रस्तुति तथा नैयायिक और मीमांसकों के मतोंका सयुक्तिक निराकरण के साथ-साथ वैयाकरणोंकी मान्यताका आदर आदि विषयोंपर तुलनामूलक तथा विश्लेषणात्मक अध्ययन-चिन्तनद्वारा इस सङ्गोष्ठीका निर्णयरूप नवनीत भावी गवेषकों तथा जिज्ञासु सुधियों केलिये निश्चय ही उपादेय होगा.

आजकल विश्वभरमें भारतीय प्राच्य विद्याके प्रति विद्वानोंकी रुचि आपेक्षिक अधिक जागृत हुई है. जापानसे मीमांसाके आकर ग्रन्थ 'तन्त्रवार्तिक'की 'अजिता' व्याख्या अपनी व्याख्या विजयाके साथ प्रकाशित हो रही है. वीएनासे हालहीमें यज्ञपति उपाध्याय प्रणीत 'प्रभा' नामक 'तत्त्वचिन्तमणि'की व्याख्या स्व. गोपिकामोहन भट्टाचार्यद्वारा सम्पादित-प्रकाशित हुई है. भारतकी अनेक अनुसन्धान संस्थाएं प्राच्यविद्या सम्बन्धी प्राचीन या अर्वाचीन उपादेय ग्रन्थोंके प्रकाशनद्वारा प्रचार-प्रसार तथा भारतीय विद्यासे सम्बद्ध विषयोंपर अनुसन्धानकार्यमें संलग्न है. कम्प्यूटरकेलिये पाणिनीव्याकरणकी प्रक्रिया तथा इनके मूलभूत सिद्धान्त अधिक उपयोगी सिद्ध हुए हैं. भारतीय दर्शन, विज्ञान और संस्कृति के उद्भव और विकास को समझानेकेलिये "इण्डियन कौन्सिल ऑफ फिलोसोफिकल रीसर्च - भारतीय दर्शन अनुसन्धान परिषद्", नई दिल्ली, अनेक खण्डोंमें इतिहासग्रन्थोंका अंग्रेजीभाषामें प्रकाशन कर रहा है, जिससे विश्वभरमें भारतीय विद्याके विषयोंका शीघ्र ही प्रचार-प्रसार होगा. देशभरके लब्धप्रतिष्ठ विद्वद्गण इस कार्यमें साक्षात् या परम्परा लगा हुआ है.

यहां में अपनी बुद्धिशुद्धिकेलिए सुधीजनोंके समक्ष इस ग्रन्थके कुछ प्रासङ्गिक मुद्दोंको लेकर बल्लभसम्प्रदायकी मान्यताका परिचय प्रस्तुत करना चाहूंगा जो विषय प्रवर्तनकी दृष्टिसे अनुचित नहीं है.

प्रस्थानरत्नाकरकी दृष्टिसे ज्ञान ब्रह्मस्वरूप है. भगवान् (ब्रह्म) जब इस संसारकी सृष्टि करनेकी इच्छा करते हैं तो इस ज्ञानका अनेक प्रकारोंसे आविर्भाव होता है. तृतीयस्कन्ध भागवतकी सुबोधिनीके अनुसार भगवान्की प्रसिद्ध दशविध अवतारलीलाके आधारपर ज्ञानके भी दश मुख्य भेद माने गये हैं.

१. इनमें प्रथम तो ब्रह्म स्वरूप है, जो श्रौतविधिसे उनकी उपासना करनेपर अभिव्यक्त होता है. सूर्यकी तरह

स्वयंप्रकाशस्वरूप यह ज्ञान परमात्माका ही चिदंशरूप है, सकल जीव भी उक्त ज्ञानस्वरूप होता है.

२.यही ज्ञान जब सूर्यकी किरणकी तरह आविर्भूत होता है तो वह 'भगवान्का गुण' कहलाता है, जो भगवान्में नित्य, जीव तथा उनके पार्षदों में अनित्य, उनका ही दिया हुआ माना गया है. अवधेय है कि ब्रह्मस्वरूप ज्ञानके दृष्टान्तरूप सूर्य (प्रकाशपुञ्ज) और आविर्भूत ज्ञानकी दृष्टान्तरूपा सूर्यकी किरण परस्पर भिन्न है.

३.भगवान्की मनोमय प्रणालीके द्वारा जब यह ज्ञान वेदशरीरका परिग्रह करता है तब उसका यह तीसरा रूप प्रकट होता है, जो शब्दराशिरूप वेदात्मक है.

अभिप्राय यह है कि आत्मा एक होनेपर भी नाम-रूप-कर्मात्मक तीन स्वरूपोंमें प्रकट होती है. वाणीसे सारे नामोंका भरण होता है. वाक्यपदीयमें भर्तृहरीने स्पष्ट कहा है: "न सोऽस्ति प्रत्ययो लोके यः शब्दानुगमादृते, अनुविद्धमिव ज्ञानं सर्वं शब्देन भासते". ऐसा कोई भी अर्थ नहीं है, जिसका शब्दसे अनुगम नहीं होता हो, अर्थात् नाम नहीं हो. और उन अर्थोंमें अनुविद्ध ज्ञान, शब्दसे ही प्रतीत होता है. चक्षुरिन्द्रियसे उन अर्थोंकी आकृतियोंका भरण होता है और आत्मा सारे कर्मोंका भरण करती है. अतः एक ही आत्मा (ज्ञानस्वरूप) नाम-रूप-कर्मात्मक त्रयी रूपा भी होती है. अथ च नाम-रूप-कर्मोंके रूपमें आत्मा (ज्ञानस्वरूप) का विकास भी होता है. बृहदारण्यक उपनिषद्के प्रथमाध्यायका उपसंहारभाग इस आशयका स्पष्ट प्रतिपादन करता है. अभिप्राय यह है कि नित्यज्ञानरूप परमात्मामें सूक्ष्मरूपसे विद्यमान सकल सांसारिक विषय वेदरूप शब्दराशिके माध्यमसे स्थूल भावको प्राप्त करते हैं.

४. यही वेदरूप ज्ञान शक्तिसम्पन्न बीजकी तरह विभिन्न सांसारिक विषयोंके नाम एवं रूप का परिग्रह करता है, जो भगवदाश्रित है. ज्ञानका चतुर्थ प्रभेद यही है. जैसे शब्दकी चार^१ अवस्थाएं— परा, पश्यन्ति, मध्यमा तथा वैखरी प्रसिद्ध हैं तथा इनमेंसे केवल वैखरी शब्द ही व्यवहारमें प्रचलित है अन्य तीन नहीं. इसी तरह उपर्युक्त चतुर्विध ज्ञानमें उसका चतुर्थ प्रकार ही व्यवहारमें प्रचलित है, अन्य तीन नहीं.

५. यह नाम-रूपात्मक व्यावहारिक ज्ञान लोकमें आत्मप्रकाशन हेतु लौकिक प्रमाताका उपादान रूपमें तथा प्रमेयका निमित्त रूपमें अवलम्बन करता है. पश्यन्ती रूपा शब्दावस्था और प्रमाता का आश्रित ज्ञान एक जैसा होता है. प्रमेयके आनन्त्यसे यद्यपि प्रमेयाश्रित ज्ञानका भी आनन्त्य मान्य होना चाहिये तथापि प्रमेयत्वेन प्रमेयका अनुगम करलेनेपर उसकी एकविधतासे तदाश्रित ज्ञानकी भी एकविधता उपपन्न होती है.

उपर्युक्त प्रक्रियाके आधारपर ज्ञान शब्दसे अनुविद्ध होता है और शब्द नित्य ही अर्थसे सम्बद्ध होता है. अतः शब्दविशिष्टज्ञान (नाम) प्रमेयरूप अर्थका आश्रय होता है. इसका बोध अनुव्यवसायसे होता है.

६. प्रमातृगत ज्ञानके पांच प्रकार होते हैं. चार बुद्ध्याश्रित और एक इन्द्रियाश्रित. अर्थात्; घ्राण, रसन, चक्षुष, त्वक् तथा श्रोत्र रूप पांच ज्ञानेन्द्रियोंके द्वारा जो अर्थका घ्राणज, रासन, चाक्षुष, त्वाच तथा श्रोत्र ज्ञान होता है — इनका अनुगम इन्द्रियाश्रितत्वेन करके एक प्रकारका माना गया

है.

७-१०. और अन्तःकरणसे ज्ञायमान प्रमातृगत ज्ञानके चार प्रकार होते हैं जो संशय, विपर्यास, निश्चय तथा स्मृति रूपमें प्रसिद्ध हैं. ज्ञानके ये चारों ही प्रकार बुद्धिवृत्तिरूप अन्तःकरणसे ज्ञात होते हैं. अतः बुद्ध्याश्रित हैं.

सृष्टि, स्थिति तथा प्रलय के उपयोगी इस ज्ञानका भगवद्रूपत्व समझानेकेलिए लीलाके अतिदेशसे निरूपण किया गया है. इनमें प्रथमोक्त चार प्रकारोंके ज्ञान ब्रह्माश्रित होनेसे नित्य माने गये हैं. शेष छह प्रकारोंके ज्ञान अन्तःकरण धर्म होनेसे अनित्य माने गये हैं. अवधेय है कि इस दर्शनकी दृष्टिसे जन्यज्ञान तीन ही क्षणों तक नहीं टिकते अपितु स्थिर होते हैं. यहां यह शङ्का नहीं करनी चाहिए कि ज्ञानकी स्थिरता माननेपर सर्वदा एक ही विषयक ज्ञानकी प्रतीति होती रहेगी. विषयान्तरकी ज्ञानसामग्रीसे ज्ञानान्तरके उत्पन्न होनेपर पूर्वतः स्थित ज्ञानका तिरस्कार हो जाता है, तब वह सूक्ष्मरूपसे संस्काररूपमें अन्तःकरणमें विद्यमान रहता है और यथावसर स्मृत होता है. अन्नसे जैसे शरीरका पोषण होता है उसी तरह शास्त्रादिसे ज्ञानका पोषण होता है. और अभ्याससे उस ज्ञानमें दृढता आती है, जिससे ज्ञानकी स्थिरता उपपन्न होती है. नाम तथा रूप अथवा शब्द और अर्थ इस जन्यज्ञानके उद्दीपक होते हैं. और ये ही नित्यज्ञानके जननसामग्रीके रूपमें भी मान्य हैं.

पुनश्च प्रकारान्तरसे इन ज्ञानोंके तीन प्रभेद माने गये हैं: १. सात्त्विक, २. राजस और ३. तामस

सत्त्वगुणकी सामग्रीसे सत्त्वकी वृद्धि होनेपर अन्तःकरणसे जिस ज्ञानकी उत्पत्ति होती है, वह ज्ञान प्रमा (यथार्थ) होता है और इसी सत्त्वगुणके विलय होनेपर ज्ञानजनक सामग्रीसे भ्रमात्मक ज्ञान भी उत्पन्न

होता है. अतएव इस सम्प्रदायमें सत्त्वगुण ही प्रमाणत्वका निश्चायक होता है. अबाधित अथवा बाधके अयोग्य ज्ञान ही 'यथार्थ'पदका अभिधेय है.

राजस गुणकी सामग्रीसे जिस ज्ञानकी उत्पत्ति होती है, वह अनेक प्रकारोंका तथा सांसारिक व्यवहारोपयोगी होता है. इस सम्प्रदायमें राजस गुणकी सामग्रीसे जन्य ज्ञान लोकव्यवहारमें प्रमाण होकर भी परमार्थतः प्रमाण नहीं है.

तामस गुणकी सामग्रीसे जिस ज्ञानकी उत्पत्ति होती है, वह सर्वथा अप्रमाण तथा शिष्टोंके द्वारा निन्दित होनेसे हेय है.

लोकव्यवहारमें भ्रमबहुल ज्ञान भी राजस ही माना गया है. अतः राजस ज्ञानके प्रकारोंका परिचय आवश्यक है जो लोकव्यवहारका साधक होता है.

जागृतावस्थामें अन्तःकरणकी वृत्ति सात्त्विक रहती है. उस अवस्थामें इन्द्रियजन्य ज्ञान निर्विकल्पक तथा सात्त्विक होता है, जो 'सत्'का अवगाहन करता है और एक ही प्रकारका होता है. 'सत्'से यहां केवल वस्तुका ग्रहण अभिप्रेत है, जिसकी अनुभूतिमें विकल्प सर्वथा तिरस्कृत रहता है.

सविकल्पक ज्ञान राजस होता है. इन्द्रिय तथा अर्थ के सन्निकर्षसे निर्विकल्पकज्ञानके होते ही उसमें सद्यः रजो गुणके सम्पर्कसे उस इन्द्रियगृहीत अर्थके वाचक शब्दका स्फुरण होता है और तब वह ज्ञान सविकल्पक हो जाता है. यह इस सम्प्रदायकी मान्यता है. चूंकि विकल्प अन्तःकरणमें उत्पन्न होते हैं अतः इन्द्रियजन्य होनेपर भी सविकल्पक ज्ञान अन्तःकरणाश्रित ही मान्य है.

अवधेय है कि न्यायदर्शनमें “इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नं ज्ञानम् अव्यपदेश्यम् अव्यभिचारि व्यवसायात्मकं प्रत्यक्षम्” इस सूत्रमें ‘प्रत्यक्ष’पद लक्ष्यपरक और अतिरिक्त पांच ‘इन्द्रियार्थ’आदि पद लक्षणपरक हैं— ऐसी मान्यता भाष्यकार तथा वार्तिककार की रही है. किन्तु वाचस्पति मिश्रने अपनी ‘तात्पर्य’टीकामें सूत्रगत तीन ही पदोंको लक्षणपरक माना है और दो पदोंको प्रत्यक्षके प्रभेदका वाचक मान लिया है. इन्होंने उक्त सूत्रगत ‘अव्यपदेश्य’ तथा ‘व्यवसायात्मक’ पदोंसे निर्विकल्पक और सविकल्पक प्रभेदोंका परिग्रह किया है. ‘तात्पर्य’टीकाके दो सन्दर्भ इस प्रसङ्गमें उल्लेखनीय है :

क. “इह द्वयी प्रत्यक्षजातिः अविकल्पिका सविकल्पिका च इति. तत्र उभय्यपि ‘इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नं ज्ञानम् अव्यभिचारि’ इति लक्षणेन सङ्गृहीतापि स्वशब्देन उपात्ता. तत्र विप्रतिपत्तेः”.

ख(अ). “‘व्यवसायात्मक’पदं साक्षात् सविकल्पकस्य वाचकम्. तथाहि व्यवसायो विनिश्चयो विकल्पः इति अनर्थान्तरम्. सएव आत्मा रूपं यस्य तत् सविकल्पकं प्रत्यक्षम्”.

यहां प्रश्न उठता है कि यदि सविकल्पक और निर्विकल्पक प्रभेद मान्य था तो पुनः इसकी चर्चा न्यायभाष्य तथा वार्तिक में पहले ही होनी चाहिये थी. इसके समाधानमें वाचस्पति मिश्र कहते हैं कि

ख(आ). “तदेतद् अतिस्फुटत्वात् शिष्यैः गम्यतएवेति भाष्यवार्तिककाराभ्याम् अव्याख्यातम्. अस्माभिस्तु - त्रिलोचनगुरुन्नीत-मार्गानुगमनोन्मुखैः, यथामानं यथावस्तु व्याख्यात-

मिदमद्भुतम्”

वस्तुतः सविकल्पक और निर्विकल्पक रूप ज्ञानका प्रभेद वाचस्पति मिश्रके कालसे ही न्यायदर्शनमें मान्य हुआ है। इसके पहले ऐसा ज्ञानका प्रकार प्रायः बौद्धदर्शनके सर्वास्तिवादमें तथा विज्ञानवादमें मान्य रहा है। न्यायवार्तिकने तो न्यायसूत्रके पांचों पदोंको लक्षणपरक मानकर इनमेंसे किसी एक लक्षणके अभावमें उसको ‘प्रत्यक्षाभास’ कहा है।

अस्तु, मेरा यहां इतना ही वक्तव्य है कि ज्ञानका सविकल्पक और निर्विकल्पक प्रभेद वाचस्पति मिश्रके समयसे ही न्यायदर्शनमें प्रचलित हुआ है। और वहींसे इस सम्प्रदायमें आया होगा।

प्राथमिक दृष्ट्या सविकल्पक ज्ञानके दो प्रकार होते हैं : १. विशिष्टबुद्धि और २. समूहालम्बन रूप।

जिस ज्ञानमें प्रकारता-विशेष्यताका बोध होता है वह ‘विशिष्टबुद्धि’ है और जिस ज्ञानमें अनेक विशेष्यताकी प्रतीति होती हो वह होता है ‘समूहालम्बन’ ज्ञान। “अयं घटः” विशिष्टबुद्धिका उदाहरण है। यहां ‘इदम्’ अंशमें प्रकारता और ‘घट’ अंशमें विशेष्यता विद्यमान है। “घट-पट-स्तम्भाः” समूहालम्बनज्ञानका उदाहरण है। यहां घट, पट तथा स्तम्भ रूप समूहका आलम्बन करके प्रतीति होती है।

पुनश्च व्यावहारिक दृष्टिसे यह सविकल्पकज्ञान पांच प्रकारोंका होता है—

१. संशय २. विपर्यास ३. निश्चय ४. स्वाप ५. स्मृति

भागवतके तृतीय स्कन्धमें इसका विवरण मिलता है : “संशयोऽथ विपर्यासो निश्चयः स्मृतिरेव च, स्वाप इत्युच्यते बुद्धेर्लक्षणं वृत्तितः पृथक्”.

संशय :

एक धर्ममें विरुद्ध नानाकोटिका अवगाहन करनेवाला संशय इस दर्शनके अनुसार दो प्रकारोंका माना गया है. क्योंकि दो भिन्न कारणोंसे इसकी उत्पत्ति होती है —

१. साधारण धर्मका दर्शन

तथा

२. विप्रतिपत्तिवाक्य

संशयके कारण होते हैं :

१. उच्चैस्त्व साधारणधर्मके दर्शनसे अन्धेमें ठूँठको देखकर संशय होता है — “यह स्थाणु (ठूँठ) है या पुरुष”.

२. पुराणमें परमाणुरूपा पृथिवीको अनित्य कहा गया है और न्यायदर्शनमें नित्य. अतः संशय होता है कि परमाणुरूपा पृथिवी नित्य है या अनित्य.

प्रकारान्तरसे भी इसके द्वैविध्यका उपपादन किया गया है : १. सम तथा २. उत्कट कोटिक.

संस्कार तथा तेजस् की समान प्रकाशकता रहनेपर जब विशेषकी स्फूर्ति नहीं होती है, तो वह ‘सम’ कहलाता है. यथा “यह रजत है या नहीं? — इदं रजतं न वा?”.

पुनश्च इस समसंशयके दो अवान्तर भेद होते हैं —

१(अ). शुद्ध और १(आ). सङ्कीर्ण.

एकका उदाहरण यदि “इदं रजतं न वा” है तो अपरका

उदाहरण “स्थाणुर्वा पुरुषो वा अयम्” है. अवान्तर धर्मसे संकर उपस्थित होनेपर ‘सङ्कीर्ण-समसंशय’ होता है. “किमिन्दुः किं पद्मं किमु मुकुरविम्बं किमु मुखम्” आदि महाकवि कालिदासका पद्य सङ्कीर्ण-समसंशयका उदाहरण होता है.

प्रत्यक्षकी सामग्री तथा संस्कार में से किसी एकके प्रबल रहनेपर तेजस् आदि सहकारि कारणोंसे अनुगुण धर्मके प्रकाशनके अवसरपर विशेषकी अल्पस्फूर्ति होनेपर उत्कट-कोटिक संशय होता है. किसी विषयकी सम्भावना करना इस कोटिमें आता है. फलतः सम्भावना संशयका ही प्रभेद है. बुद्धिसे उत्प्रेक्षित युक्तिरूप तर्क भी सम्भावनाके ही अन्तर्गत आता है.

यहां दो बातें अवधेय हैं. न्यायदर्शनका प्रतिपाद्य संशयका त्रैविध्य तथा प्रमाणोंका अनुग्राहकस्वरूप स्वतन्त्र पदार्थ तर्क वल्लभवेदान्तको मान्य नहीं है. इस दर्शनकी दृष्टिसे सम्भावना तथा तर्क संशयमें अन्तर्भूत हैं. तर्कके स्वरूप-प्रकार-विषयादिके प्रसङ्गमें वरदराजाचार्यकी तार्किक रक्षामें प्रभूत विचार किया गया है.

विपर्यास :

शुक्तिमें रजतकी प्रतीति भ्रम या विपर्यास पदार्थ है. इस प्रसङ्गमें वल्लभवेदान्तकी मान्यता इस प्रकार है — भ्रमज्ञानके अधिष्ठान शुक्तिसे सम्बद्ध देश तथा काल में अविद्यमान रहनेपर भी अधिष्ठानके सदृश पूर्वानुभूत रजत वस्तु संस्कार रूपसे बुद्धिमें रहती है, जो आरोप्य तथा अधिष्ठान में उपलब्धमान चाकचिक्यधर्मके उद्बोधनसे उस अधिष्ठानमें आरोपित हो जाती है. अतः इसे ‘अन्यख्याति’ कहते हैं. मायाकी शक्तिसे अधिष्ठान पूर्णतः या अंशतः आवृत हो जाता है और मायिक रजत वस्तु आरोपित होता है. यह आरोप करणके दोषसे होता है.

निश्चय :

निश्चय यथार्थानुभवरूप है। 'प्रमा', 'प्रमिति' आदि इसके पर्याय पद हैं। इस ज्ञानकी यथार्थताके परिचायक गुण यहां निर्दिष्ट हुए हैं।

- * अर्थसे ज्ञानकी अनतिवर्तिता अर्थात्
- * सम्प्रयुक्तार्थता अर्थात्
- * विषयके देश एवं काल का अवलम्बन करके अर्थानतिवर्ती ज्ञानका उत्पन्न होना।

संशयमें कोट्यन्तरमें अर्थका अतिक्रमण होता है। भ्रम और स्वाप में अर्थ होता ही नहीं है। अतः उन सबसे विलक्षण यह निश्चय ज्ञान होता है।

प्रत्यक्ष और परोक्षके भेदसे यह निश्चयज्ञान दो प्रकारके होते हैं। इन्द्रिय और अर्थ के सत्सम्प्रयोगसे प्रत्यक्षज्ञान उत्पन्न होता है। 'साक्षात्कार'पद भी इसीका वाचक है। मायिक विषयोंकी ग्राहकसामग्रीसे अप्रतिहत होकर प्रत्यक्षका उत्पादक होना ही 'सत्सम्प्रयोग'पदका तात्पर्य है।

अवधेय है कि प्रत्यक्ष और परोक्ष के भेदसे ज्ञानके स्थूल रूपसे दो भेद माननेपर भी परोक्षज्ञानके रूपमें मान्य अनुमिति आदिका विचार यहां प्रासङ्गिक नहीं है। प्रस्थानरत्नाकरके 'शब्दखण्ड'में उस प्रसङ्गकी चर्चा नहीं है।

स्मृति :

निद्रा तथा बहिरिन्द्रिय से अजन्य केवल संस्कारसे जन्य ज्ञान स्मृति पदार्थ है। यद्यपि प्रत्यभिज्ञामें भी संस्कारजन्यता रहती है तथापि दोनोमें भेद है। स्मृतिमें संस्कार प्रधानरूपसे कारण होता है और

प्रत्यभिज्ञामें सहकारी रूपसे. यद्यपि वल्लभवेदान्तमें भावनारूप संस्कार मान्य नहीं है तथापि अनुभवकी सूक्ष्मावस्थारूप संस्कार मान्य है.

स्वाप :

‘स्वाप’से शयितावस्थामें विलक्षण सृष्टिविषयक ज्ञान विवक्षित है. यद्यपि जागृतावस्थामें दृष्ट विषयही शयितावस्थामें भी दृश्य होते हैं, अतः इस (स्वाप)को पृथक् ज्ञान मानना उचित नहीं प्रतीत होता है तथापि स्वाप इसलिये पृथक् ज्ञान है कि जागृतावस्थाके दृष्ट विषय ही शयितावस्थामें दृश्य होते हों ऐसा नहीं है किन्तु उक्त अवस्थाके अदृष्ट विषय भी स्वापमें देखे जा सकते हैं. अन्यथा व्यक्ति सर्वथा अदृष्ट अपना शिरस्छेद स्वापमें नहीं देख पाता.

यह भी नहीं सोचना चाहिए कि शयितावस्थामें कर्ता तथा करण आदि ज्ञानजनक सामग्रीके नहीं रहनेपर वह स्वाप कैसे होगा? श्रुति ही इस ज्ञानकी सत्तामें प्रमाण है — “न तत्र रथा न रथयोगा न पन्थानो भवन्त्यथ रथान् रथयोगान् पथः सृजते” आदि श्रुति प्रसिद्ध ही हैं. तस्मात् भगवान्को कर्ता तथा मायाको उपादान एवं करण मानकर इस स्वापकी उपपत्ति की जाती है.

इस दर्शनमें इस चिन्तनक्रममें कुछ और महत्वपूर्ण बातें कही गयी हैं. यथा, चिन्ता दो प्रकारकी होती हैं: १. विकल्पसम्मोहरूपा तथा २. ऊहापोहरूपा. चिन्ताका प्रथम प्रकार सम्भावनामें और द्वितीय मानस-संशयमें अन्तर्भूत होता है. ध्यानका अन्तर्भाव स्मरणमें हो सकता है. अहङ्कारकी वृत्तिरूपा भीति तथा लज्जा आदिको ज्ञानका प्रकार ही नहीं माना जा सकता है. अनुव्यवसाय. अभ्यासजन्य दृढ प्रतीतिस्वरूप होनेसे निश्चयात्मक ही है, स्वतन्त्र ज्ञानका प्रभेद वह नहीं है. हां, पूर्वानुभवका संस्कार इस अनुव्यवसायकी उत्पत्तिमें सहकारी होता है. स्मृतिके सहकारसे प्रत्यभिज्ञा उत्पन्न होती है. अतः यह भी निश्चयात्मिका होती है.

भ्रम तथा प्रमा का समूहालम्बनज्ञान “एकदेशविकृतम् अनन्यवत्” इस न्यायके आधारपर भ्रमाधिक्यकी स्थितिमें विपर्यासमें और प्रमाधिक्यकी स्थितिमें निश्चयमें अन्तर्भूत होता है। इसी तरह प्रतिमा आदिमें देवताकी प्रतीति तथा चित्रमें घोड़ा आदिकी प्रतीति प्रमाके आधिक्यसे निश्चयात्मिका होती है अन्यथा भ्रमात्मिका।

अवधेय है कि वैशेषिकदर्शनमें विद्या और अविद्या के भेदसे प्रथमतः ज्ञानके दो प्रकार वर्णित हैं। पुनश्च इन दोनोंके चार-चार अवान्तर भेद माने गये हैं। यथा प्रत्यक्ष, अनुमिति, स्मृति और आर्ष ज्ञान विद्याके अवान्तर भेद हैं। और संशय, विपर्यय, अनध्यवसाय तथा स्वप्न अविद्याके प्रभेद हैं। शाब्दज्ञान और उपमिति इसके अतिरिक्त न्यायदर्शमें स्वीकृत है। प्रतीत होता है कि इस चिन्तनसे प्रायः वल्लभवेदान्त यहां इस सन्दर्भमें प्रभावित है। आचार्य श्रीपुरुषोत्तमजीने अपने दर्शनके अनुकूल चिन्तन यहां प्रस्तुत किया है। मेरी दृढ़ धारणा है कि प्रत्येक दर्शनका अपना स्वतन्त्र स्वारस्य होता है और तदनुरूप उस दर्शनका चिन्तन होता है। आधारके रूपमें भले ही दर्शनान्तरके प्रसिद्ध विषय या सिद्धान्त किसी दर्शनमें परिगृहीत होते हों। न्यायादि दर्शन वेदको ईश्वरकर्तृक या अपौरुषेय कहकर अदृष्टार्थक तथा प्रमाण मानते हैं। पुंवाक्य कहकर रामायण आदिमें उस तरहका प्रामाण्य नहीं माना जाता है। वाल्मीकि प्रभृतिको आप्त मानकर रामायण आदिमें आप्तवाक्यता-प्रयुक्त प्रामाण्य माना जाता है। इस दर्शनमें भागवत पुराणके प्रति अधिक निष्ठाके कारण वेद, गीता, वेदान्तसूत्र तथा भागवत का महत्त्व एवं प्रामाण्य स्थापित किया गया है। “वेदाः श्रीकृष्णवाक्यानि व्याससूत्राणि चैव हि, समाधिभाषा व्यासस्य प्रमाणं तच्चतुष्टयम्” तत्त्वदीपनिबन्धमें महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यचरणकी यह स्पष्ट उक्ति है।

यहां प्रसङ्गतः प्रमाणकी चर्चा आयी है। ‘प्र’पूर्वक ‘मा’धातुसे भावमें “ल्युट् + अन्” प्रत्यय करनेपर ‘प्रमाण’पद उपर्युक्त दशविधज्ञानका

वाचक होता है और करणमें उक्त प्रत्यय करनेपर वह उक्त ज्ञानके असाधारण कारणका वाचक होता है. फलतः भावव्युत्पन्न 'प्रमाण'पद ज्ञानका और करणव्युत्पन्न 'प्रमाण'पद ज्ञानके साधनका वाचक होता है.

“साधकतमं करणम्” इस पाणिनिमूत्रके अनुसार किसी कार्यकी सिद्धिमें प्रकृष्ट उपकारकको 'करण' कहा जाता है. न्यायदर्शनमें इसके दो लक्षण उपलब्ध हैं. कारणका वह व्यापार करण होता है जिस व्यापारके अनन्तर कार्य अवश्य उत्पन्न हो जाता है. और अपर मत है कि व्यापारवान् कारण करण होता है. यदि एक पक्षमें कुठारका व्यापार छिदि क्रियाका करण है तो अपर पक्षमें कुठार ही करण होता है.

यहां प्रतीत होता है कि कारणके ज्ञानके बिना करणका ज्ञान सम्भव नहीं है, क्योंकि कारणका व्यापार या व्यापारवान् कारण ही तो 'करण'पदवाच्य होता है. इस दर्शनके अनुसार आविर्भावशक्तिका आधार ही कारण पदार्थ है. यही शक्ति समवायिकारणमें विद्यमान कार्यको व्यवहारका विषय बनाती है. यहां 'आविर्भाव'से व्यवहारयोग्य बनाना अभिप्रेत है. इससे विपरीत तिरोभाव शक्ति होती है. “आविर्भावतिरोभावी शक्ती वै मूर्खरिणः” इस उक्तिसे प्रतीत होता है कि ये दोनों ही भगवान्की शक्तियां हैं. आचार्य श्रीपुरुषोत्तमजीने यहां अपनी इस बातकी पुष्टि हेतु भागवतका वचन उद्धृत किया है: “विश्लिष्टशक्तिर्वहुधेव भाति बीजानि योनिं प्रतिपद्य यद्वत्.”

आविर्भाविका शक्तिका आधार 'कारण'पदसे और उससे निष्पन्न व्यवहारयोग्य वस्तु 'कार्य'पदसे अभिप्रेत है. इस कारणके दो प्रभेद होते हैं— १. समवायी तथा २. निमित्त. समवाय अर्थात् विलक्षण तादात्म्य सम्बन्धसे जिस आश्रयमें कार्य उत्पन्न होता है वह समवायी कारण

है. और इससे भिन्न तथा कार्यके उत्पादनमें जो सहायक होता हो वह निमित्तकारण. यह समवायिकारण उपादनकारणके रूपमें भी प्रसिद्ध है. इसके अवस्थाविशेषसे दो प्रकार माने गये हैं:

१.परिणामी उपादान

२.विवर्त उपादान

पुनश्च

१(क).विकृत

१(ख).अविकृत

इन दो भेदोंके वश परिणामी उपादानके दो अवान्तर प्रकार होते हैं: १(क).मृत्तिकासे घट तथा शराव आदिका निर्माण तथा १(ख).सुवर्णसे कटक-कुण्डलादिका निर्माण इनके क्रमशः उदाहरण होते हैं. एकत्र उपादनमें विकार और अन्यत्र उसमें अविकार देखा जाता है. परिणामी(कार्य)में किन्तु उभयत्र तात्त्विक परिवर्तन होता है. अतएव तात्त्विक अन्यथाभाव परिणाम पदार्थ है.

२.अतात्त्विक अन्यथाभाव 'विवर्त' कहलाता है. विवर्त उपादान एक ही प्रकारका होता है. रज्जु(रस्सी)में सर्पकी प्रतीति इसका उदाहरण होता है.

अन्य प्रकारसे भी कारण दो प्रकारके होते हैं— १.प्रत्येक पर्यवसायीरूप २.सामग्रीरूप.

१.आगके तृण तथा मणि आदि प्रथम प्रकारके उदाहरण होते हैं और २.घटके दण्ड, चक्र तथा चीवरादिके साथ मृत्तिका और

कुलाल दूसरेके उदाहरण होते हैं.

अवधेय है कि इस चिन्तनपर न्यायशास्त्रका अधिक प्रभाव परिलक्षित होता है. कारणताके स्वरूप तथा प्रकार आदिके प्रसङ्गमें यहां अंशतः मतद्वैध अंशतः स्वीकृति देखी जाती है. न्यायसम्मत असमवायिकारणका निराकरण, न्यायसम्मत समवाय सम्बन्धके स्वरूपका तिरस्कार एवं अपना स्वतन्त्रलक्षण प्रस्तुत करना, निमित्तकारणका स्वीकार तथा कारणके लक्षणके प्रसङ्गमें न्यायसम्मत लक्षणका खण्डन और अपनी मान्यताकी सप्रमाण प्रस्तुति पर्याप्त चिन्तनसामग्री प्रस्तुत करती हैं. पूर्वमीमांसा, वेदान्त, साङ्ख्य, न्याय तथा व्याकरण शास्त्रकी मान्यताएं समवाय सम्बन्धके सन्दर्भमें यहां आलोचित हुई है और अपने सम्प्रदायकी मान्यता स्थापित हुई है. इसी सम्बन्धके आधारपर समवायिकारणका स्वरूपनिर्वचन सम्भव है. अतः यह मुद्दा आलोचनकी अपेक्षा रखता है.

कारणकी असाधारणता या प्रकृष्ट उपकारकता को परिभाषित करते हुए आचार्य श्रीपुरुषोत्तमजीने कहा है कि कार्यकी उत्पत्तिके समयमें उसके अनुकूल व्यापारके अतिरिक्त व्यापारका राहित्य (अभाव) जिस कारणमें हो वही करण पदार्थ हैं और अनुकूल व्यापार वह है जिससे कार्य अवश्य उत्पन्न हो जाए:

“ तत्र तावद् व्यापारवद् असाधारणं कारणं करणम्. कारणत्वञ्च आविर्भावशक्त्याधारत्वम्. उपादानस्थं कार्यं या व्यवहारगोचरं करोति सा शक्तिः आविर्भाविका. आविर्भावश्च व्यवहारयोग्यत्वम्.”...“कारणेन कार्यजनने यदन्तरा अवश्यम् उपयुज्यते स व्यापारः”.

फलतः नव्यन्यायके सिद्धान्तके साथ इनका समन्वय यहां प्रतीत होता है. व्यापारवान् कारण करण पदार्थ है नकि कारणका चरमव्यापार जो प्राचीनन्यायकी मान्यता है.

इस तरह ज्ञानके कारण रूप प्रमाणके उपपन्न होनेपर प्रमाणोंमें श्रेष्ठतम वेद यहां माना गया है. इसकी सर्वश्रेष्ठता चार हेतुओंसे सिद्ध होती है :

१. शब्दराशिरूप वेदका अर्थके साथ नित्य सम्बन्ध है.
२. भ्रम तथा प्रमाद आदिके नहीं रहनेसे इसमें अव्यभिचारिता है.
३. लोकव्यवहारसे अज्ञात विषयोंका यह ज्ञापक है. तथा
४. लोकव्यवहारसे वेदार्थके ज्ञानका कहीं बाध भी नहीं होता है.

प्रत्यक्ष आदि प्रमाणोंका प्रामाण्य सत्त्वगुणके योगसे उपपन्न होता है. अतः वेदके अविरोध होनेपर ही उनमें प्रामाण्यका अवधारण होता है. वेद स्वतः अर्थात् निरपेक्ष प्रमाण है, अन्य प्रमाणोंकी अपेक्षा इसका यह विशेष सतत अवधेय है.

इस सम्प्रदायमें कितने प्रमाण मान्य हैं? इस जिज्ञासाकी शान्ति हेतु प्रस्थानरत्नाकर कहता है — भागवतके एकादशस्कन्ध (१.९।१७) के अनुसार चार प्रमाण यहां मान्य हैं. जिनसे लोकव्यवहार उपपन्न होता है. वे चार हैं :

१. श्रुति
२. प्रत्यक्ष
३. ऐतिह्य
४. अनुमान.

यहां 'ऐतिह्य'से स्मृति विवक्षित है. स्मृतिका मूल है अनुभव. अतएव ऋषियोंके पूर्वानुभूत चरितका स्मरण यदि ऐतिह्यसे विवक्षित है तो उक्त पूर्वचरितका बोधक ऋषिवाक्य भी स्मृतिसे परिगृहीत होता

है। यद्यपि ऐसे अनुभवका कारण ऋषियोंका चरित, लोकव्यवहार, नीतिशास्त्र तथा शिष्टाचारसे नित्यानुमेय वेद भी होते हैं। अतः सभी स्मृतियां प्रमाण नहीं हो सकती हैं तथापि जिस स्मृतिके मूलमें शिष्टाचारानुमित या साक्षात् श्रुति है वही स्मृति प्रमाण होती है। यहां अवश्य है कि पाञ्चरात्र आगम आदिका प्रामाण्य भी इसी ऐतिह्यके अन्तर्गत आता है। वेदके अविरोधी होनेसे उसमें प्रामाण्यकी उपपत्ति होती है।

अब यहां एक दूसरा महत्वपूर्ण विषय प्रस्तुत हो रहा है। शब्दराशिरूप वेदके अर्थनिर्धारण हेतु इस शब्दखण्डके उपसंहारमें आचार्य श्रीपुरुषोत्तमजीने स्पष्ट कहा है कि तप आदि उपासना तथा सन्देह निवारक स्मृति, पुराण तथा मीमांसा शास्त्रकी प्रक्रिया से वेदका अर्थज्ञान सुलभ होता है। पूर्वमीमांसा वैदिक वाक्योंके अर्थनिर्धारणकी प्रक्रियाके प्रकाशनमें मर्यादित है। “इतिहासपुराणाभ्यां वेदं समुपबृंहयेत्” पुराणका पक्षपात करता है और स्मृति वैदिक विषयोंकी ही संवादिका होती है। पुनश्च वेदार्थमें गौणमुख्यभावकी विचिकित्सा होनेपर भगवद्गीताके वाक्योंसे उसका उपशम सम्भव है। पारस्परिक संशयकी दशामें वेदान्तसूत्र तथा भागवत की शरण लेनी चाहिए। वेदके साथ गीता, वेदान्तसूत्र तथा भागवत की एकवाक्यतासे किसी भी विषयमें संशय नहीं रहता तथा स्वभावतः निष्कम्प प्रवृत्ति किसीकी भी देखी जा सकती है।

शब्द और अर्थ का सम्बन्ध :

चूँकि वेद शब्दराशिरूप है, अतः शब्द और अर्थ के सम्बन्ध तथा शब्दसे अर्थबोधकी प्रक्रियाके प्रसङ्गमें इस सम्प्रदायके मन्तव्यका परिचय भी अपेक्षित है।

शब्दके साथ अर्थका प्रत्याय्य-प्रत्यायकभाव सम्बन्ध है, जो अपौरुषेय एवं नित्य है। शब्द सुनते ही अर्थका ज्ञान होना अनादिकालसे चला आ रहा है। चाक्षुष प्रत्यक्षमें जैसे आलोकसंयोगकी सहकारिता होती

है वैसे ही यहां भी शब्द और अर्थ के उक्त सम्बन्धका ज्ञान सहकारी होता है. अतएव प्रत्याय्य-प्रत्यायकभाव सज्ज्ञा-सज्ज्ञिभावरूप नित्य सम्बन्धके रहनेपर भी प्रथमतः श्रुत शब्दसे तदर्थसे अपरिचित व्यक्तिको पदार्थज्ञान नहीं होता है. यह सम्बन्ध व्यक्तिमें मान्य है आकृतिमें नहीं. यद्यपि व्यक्तिकी अनित्यतासे सम्बन्धकी अनित्यताकी शङ्का यहां हो सकती है तथापि इसके समाधानमें कहना है कि वेदोक्त पदार्थ आधिदैविक होनेसे उस विराट् पुरुषका अवयवरूप होनेसे नित्य ही होता है. चूंकि सारे जागतिक पदार्थ भगवान्‌के ही अनुकरण हैं अतएव उनके अवयवके रूपमें मान्य है. पुरुषसूक्त तथा “सर्वेषां तु नामानि कर्माणि च पृथक् पृथक्, वेदशब्देभ्य एवादीं पृथक् संस्थाश्च निर्ममे” आदि वचन यहां उपोद्बलक होते हैं. फलतः वैदिक पदार्थ स्वभावतः नित्य होते हैं और लौकिक पदार्थ तथा वेदके संवादी तथा अनुवादी वचनोंमें प्रवाहनित्यता है. क्योंकि अनादिकालसे यह चला आ रहा है.

आकृतिमें शक्ति माननेपर “यः सिक्त्तरेताः स्यात् स प्रथमाम् उपदध्यात्” इस श्रुतिवचनका अर्थ ही उपपन्न नहीं होगा. सिक्त्तरेतस्त्वकी आकृति नहीं होती है. यद्यपि व्यक्तिमें शक्ति माननेपर किसी एक व्यक्तिमें पदविशेषकी शक्ति रहनेपर भी व्यक्त्यन्तरका बोध उस पदशक्तिसे नहीं होगा और व्यक्तिका आनन्त्य अनुभव सिद्ध है तथापि इसके उत्तरमें आचार्य श्रीपुरुषोत्तमजीने कहा है कि सभी पदार्थ भगवदभिन्न होनेसे नित्य होते हैं. कारणके रूपमें स्वीकृत शक्तिसे उसका अनेक व्यक्तियोंमें आविर्भाव तथा तिरोभाव होता रहता है. व्यक्तिके आनन्त्य रहनेपर भी एक व्यक्तिमें गृहीत शक्तिसे भी निर्वाह हो जाएगा. इस तरह वेदसे ही कुयुक्तियोंका निरास करके व्यक्तिमें शक्ति माननेपर भी शब्द और अर्थ के प्रत्याय्य-प्रत्यायकभावरूप सम्बन्धकी नित्यता उपपन्न होती है.

यहां ज्ञातव्य है कि नैयायिक पदसे पदार्थका ज्ञान करके अपर पदार्थके साथ उस पदार्थका अन्वय संसर्गमर्यादासे करते हैं। प्रभाकरमतावलम्बी मीमांसक पदार्थान्तरके साथ अन्वित पदार्थमें शक्ति मानते हैं। किन्तु इस सम्प्रदायमें पद, वाक्य तथा महावाक्य सभी वाचक होते हैं। पदसे पदार्थके बोधके समय शक्ति (सम्बन्ध) का स्मरण आवश्यक है और वाक्यसे वाक्यार्थके बोधमें वाक्यार्थघटक पदार्थोंका स्मरण सहकारी होता है। इसी तरह महावाक्यार्थके बोध हेतु अवान्तरवाक्यार्थोंका स्मरण अपेक्षित होता है।

यह प्रत्याय्य-प्रत्यायकभावरूपा शक्ति शब्द और अर्थ का सम्बन्ध 'वृत्ति' पदसे भी व्यवहृत होता है, जो वृत्ति :

मुख्या

गौणी

तात्पर्य

इस तरह तीन प्रकारकी होती हैं। वाचकत्वरूपसे विद्यमान मुख्या वृत्ति तीन प्रकारकी होती है :

१. रूढि

२. योग

३. यौगिक रूढि

जहां स्पष्टव्यवहार देखा जाता है उसे 'रूढि' कहते हैं। यथा 'कपित्थ', 'मण्डप', 'मणि' एवं 'नूपुर' आदि। जहां अवयवशक्तिसे व्युत्पत्तिलभ्य अर्थका बोध होता है उसे 'योग' कहते हैं। यथा 'पाचक', 'पाठक' तथा 'विश्वामित्र' आदि। जहां रूढि और योग दोनोंका समावेश

हो उसे 'योगरूढि' कहते हैं. यथा 'पङ्कज'पद. पङ्कजन्यतासे योगार्थ और 'कमल'अर्थ प्रसिद्धिके कारण मान्य है. यद्यपि यौगिकरूढिका उदाहरणके द्वारा अन्यत्र उपपादन किया गया है, "उद्भिदा यजेत" इस वैदिक वाक्यके अर्थबोधके समय 'उद्भिद्'से तरुगुल्मादि यौगिक अर्थ उपपन्न होता है और यागविशेष रूढिसे ज्ञात होता है. तथापि यहां इस दर्शनमें यह चौथा प्रभेद मान्य नहीं रखा है क्योंकि योगरूढिमें ही उसका अन्तर्भाव मान लिया गया है.

गौणी वृत्ति भी दो प्रकारकी होती है :

१.प्रयोजनवती लक्षणा

२.गौणी

परोक्ष रूपसे किसी फलको उद्देश्य करके जहां शक्यसम्बन्धरूप लक्षणाके द्वारा अर्थ समझानेकेलिए पद प्रयुक्त होते हैं वह प्रयोजनवती लक्षणा मानी जाती है. जैसे "गङ्गायां घोषः". इस प्रसिद्ध उदाहरणमें शैत्य-पावनत्वको उद्देश्य करके 'गङ्गा'पदके शक्यरूप जलप्रवाहसे सम्बद्ध तटपर घोषका होना अभिप्रेत है और इसी विवक्षावश उक्त पद प्रयुक्त हुए हैं. उपचारकेलिए सादृश्यसे शक्यसम्बन्धरूपलक्षणा ही गौणी वृत्तिसे अभिप्रेत है. किसी वाहीकमें गोकी जड़ता समझानेकेलिए "गौर्वाहीकः"का प्रयोग इसका उदाहरण होता है. शास्त्रान्तरमें "कर्मणि कुशलः" आदि प्रयोगस्थलमें निरूढलक्षणासे 'कुशल'पदका यौगिक अर्थ कुश लानेवाला — नहीं अपितु 'निपुण'अर्थ परिगृहीत होता है, जो यहां मान्य नहीं है "कृति कुशल इत्यपि" इस कोशवचनके आधारपर 'निपुण'अर्थकी वाचकता ही 'कुशल'पदमें विद्यमान है. इसी तरह शक्यार्थके साथ परम्परासम्बन्ध बनाकर 'द्विरेफ'आदि पदका लक्ष्यार्थ 'भ्रमर'कहा गया है जो लक्षितलक्षणाका उदाहरण है. वह भी इस सम्प्रदायमें

मान्य नहीं है। यहां युक्ति यह दी गयी है कि 'द्विरूप'पदका लक्ष्यार्थ केवल भ्रमर ही नहीं होगा अपितु बर्बर, बर्कर, गर्करा तथा रुचिर आदि पदोंका व्युदास भी लक्ष्यार्थके रूपमें मान्य होगा।

विशेष अर्थकी प्रतीतिकी इच्छामें उच्चारित पदका तात्पर्याख्यवृत्तिसे अर्थबोध होता है “यत्परः शब्दः तत्परम्य भावः तात्पर्यम्”। इस तरह हम देख सकते हैं कि १.रूढि २.योग ३.योगरूढि ४.फलवतीलक्षणा ५.गौणी(औपचारिकी) ६.तात्पर्य, के भेदभिन्न षड्विध पदोंसे षड्विध अर्थोंको समझानेकी छह वृत्तियां इस सम्प्रदायमें मान्य है।

यद्यपि विवक्षितसे अतिरिक्त अर्थकी प्रत्यायिका वृत्ति 'व्यञ्जना' व्याकरण तथा अलङ्कार शास्त्रमें मानी गयी है। “गङ्गायां घोषः” आदि फलवती लक्षणाके उदाहरणमें शैत्यपावनत्वादिरूप फल इस व्यञ्जना वृत्तिसे ज्ञात होता है तथापि इस सम्प्रदायमें वह वृत्ति मान्य नहीं है। तात्पर्याख्य वृत्तिसे ही वह कार्य निष्पन्न हो जाता है। अतएव भागवतकी सुबोधिनी व्याख्यामें 'ध्वन्यते' तथा 'व्यज्यते' आदि पदोंकी व्याख्या 'तात्पर्यविपयीक्रियते' की गयी है।

एक और आवश्यक बात यहां अवधेय है कि मीमांसककी दृष्टिसे साध्य, साधन तथा इतिकर्तव्यताके बोधक विधिवाक्य प्रवर्तक होते हैं एवं निन्द्य कार्यकेलिए निर्वर्तक भी। नैयायिककी दृष्टिसे इष्टसाधनता, कृतिसाध्यता तथा बलवदनिष्ठाननुबन्धित्वका ज्ञान प्रवर्तक होता है। किन्तु इस सम्प्रदायमें भगवान्को प्रवर्तक माना गया है। कौपीतकी उपनिषद्में कहा गया है कि “एष उ एव साधु कर्म कारयति तं यमेभ्यो लोकेभ्य उन्निनीषति। एष उ एवासाधु कर्म कारयति तं यमधो निनीषति”। अर्थात्, भगवान् ही अच्छा कर्म कराता है जिसे वह ऊपर उठाना

चाहता है और वही बुरा कर्म कराता है जिसे वह नीचे गिराना चाहता है. चूँकि स्वेच्छासे वे स्वयं अपनेको ही सृष्ट करते हैं अतः वैषम्य-नैर्घृण्य आदि दोष उनको नहीं लगते हैं.

प्रस्थानरत्नाकरके प्रमाणपरिच्छेदके उपसंहारमें प्रमाणोंके प्रामाण्यके अवधारण हेतु आचार्य श्रीपुरुषोत्तमजीने चार मतोंका उल्लेख करके अपना साम्प्रदायिक मत प्रस्तुत किया है जो इस प्रकार है:—

१. “प्रमाणतो अर्थप्रतिपत्तौ प्रवृत्तिसामर्थ्याद् अर्थवत् प्रमाणम्” न्यायभाष्यकी इस उपक्रमपंक्तिके आधारपर नैयायिकोंकी दृष्टिसे प्रामाण्य परतः अर्थात् ज्ञानग्राहकसामग्रीसे भिन्न, प्रवृत्तिके साफल्यसे, अनुमानद्वारा अवधारित होता है.

२. बाह्यमतावलम्बीकी दृष्टिमें संवादज्ञानसे प्रामाण्यका तथा स्वतः अर्थात् ज्ञानग्राहकसामग्रीसे ही अप्रामाण्यका अवधारण होता है.

३. श्रीकृमारिल भट्टके अनुगामी मीमांसकोंकी दृष्टिमें ज्ञानका प्रामाण्य यद्यपि स्वतः अर्थात् ज्ञानग्राहकसामग्रीसे ही ज्ञात होता है तथापि उस सामग्रीमें विषयनिष्ठ प्राकट्य या ज्ञातता का समावेश रहता है जिसका अनुमान होता है वही प्रामाण्यका अवधारक होता है. अप्रामाण्यमें यह विषयनिष्ठप्राकट्य उपलब्ध नहीं होता है.

४. प्राभाकर मीमांसकोंकी दृष्टिमें ज्ञानमात्र स्वप्रकाश तथा प्रमाण होता है. अतः जैसे घट तथा पट आदि विषय तथा इसके विशेषण ‘घटत्व’ एवं ‘पटत्व’ आदि ज्ञानग्राहकसामग्रीसे ज्ञात होते हैं वैसे उसीसे इसका प्रामाण्य

भी ज्ञात होता है. अतः कारणदोष तथा बाधकज्ञान से रहित और अगृहीत विषयके ग्राहक होनेपर ज्ञानका प्रामाण्य यहां मान्य है.

आचार्य श्रीपुरुषोत्तमजीने उपर्युक्त तीन मतोंका तो युक्तिपूर्वक निराकरण किया है किन्तु अन्तिम मतका निराकरण नहीं किया है. प्राभाकर मीमांसककी मान्यतामें ही थोड़ासा संशोधन कर अपना सम्प्रदायसिद्ध सिद्धान्त इस तरह प्रस्तुत किया है :

५. बहुतसे लौकिकवाक्योंके व्यवहारके समय वक्ताको अनिष्टानुबन्धित्वकी केवल सम्भावना रहती है तथा ज्ञानग्राहकसामग्रीमें भी दोषकी सम्भावना रहती है. ऐसी स्थितिमें जो प्रामाण्यका अवधारण होगा उसे निर्दुष्ट नहीं माना जा सकता है. प्रामाण्यके अवधारणके समय प्रामाण्यांशमें स्मृतिके रहनेपर शुक्तिमें रजतके भ्रमकी तरह अप्रमाणज्ञान भी हो सकता है, जिससे प्रवृत्त होनेपर असाफल्य सम्भावित है. अतः ऐसे स्थलोंमें प्रवृत्तिके सफलताके आधारपर उक्त साफल्यके जनक होनेको प्रामाण्यका अवधारक मानना होगा. फलतः परतःप्रामाण्य भी स्वीकरणीय है. निश्चितरूपसे ज्ञात आप्तवाक्यों तथा वैदिकवाक्यों के प्रयोगमें प्रामाण्य स्वतः स्वीकरणीय है. इस तरह प्रमाणोंका प्रामाण्य यहां अर्धजरतीरूपमें (आधी वृद्धा आधी युवती का स्वरूप) अर्थात् स्वतः और परतः दोनों मान्य है. प्रतीत होता है कि प्राभाकर मीमांसाका प्रभाव इस सम्प्रदायपर रहा है किन्तु उससे अपने सम्प्रदायका पार्थक्य प्रदर्शन इष्ट था जो अनुभवके बलपर उपपन्न किया गया है.

अब सिंहावलोकन करनेपर विदित होता है कि ज्ञानके दस भेद, उनमें भी चारकी नित्यता अन्योकी अनित्यता माननेपर भी स्थिरता, पुनश्च सात्त्विक आदि भेदोंसे उन ज्ञानोंका त्रैविध्य, इनमें सात्त्विक ज्ञानमें प्रामाण्यका अवधारण, कारणके स्वरूप और प्रकार आदिमें नैयायिकोंके साथ मतभेद, संशयके प्रकारोंके निर्वचनमें नैयायिकके साथ वैमत्य, अन्यष्ट्यातिकी स्थापना, शास्त्रान्तरसिद्ध विविध ख्यातियोंका खण्डन, स्वशास्त्रसिद्ध प्रमाणोंकी सङ्ख्याका अवधारण, शब्द-अर्थ और उसके सम्बन्धकी नित्यताका प्रतिपादन, पङ्क्तिवृत्तियोंका सयुक्तिक उपपादन, इसी प्रसङ्गमें व्यञ्जना तथा लक्षणाके विविध प्रकारोंका निराकरण, भगवान्में प्रवर्तकताकी स्वीकृति तथा प्रामाण्यके अवधारणमें सम्प्रदायसिद्धसिद्धान्त सयुक्तिक प्रतिपादित हुए हैं।

इन विचारोंके अवसरपर नैयायिक, वैशेषिक, साङ्ख्य-योग, शाङ्कर-रामानुज तथा माध्व वेदान्तके अनुगामी, भाट्ट तथा प्राभाकर मतावलम्बी मीमांसक, वैयाकरण तथा आलङ्कारिक के सिद्धान्त यथाप्रसङ्ग आलोचित हुए हैं। और विपक्षोंके विचारकी चतुरता दिखाकर ही अपने सिद्धान्तोंका विशद उपपादन यहां किया गया है। इससे इस ग्रन्थके लेखककी शास्त्रान्तरोंकी अगाधतामें सुखप्रवेश तथा चिन्तनका मौलिक अवदान प्रतीत होता है। इति।

पादटिप्पणी

१. चत्वारिवाक्परिमिता पदानि तानि विदुर्ब्राह्मणा ये मनीषिणः।
गुहायां त्रीणि निहितानेङ्गयन्ति तुरीयं वाचो मनुष्याः वदन्ति॥

२. इस दर्शनमें अन्तःकरणको मन, बुद्धि, अहङ्कार तथा चित्त रूप चतुर्ग्रन्थी माना गया है, जो साङ्ख्यदर्शनसे निकटता स्थापित करता है किन्तु सर्वथा

साङ्ख्यदर्शनका अनुगत पक्ष यह नहीं है. ज्ञान यहां ब्रह्मस्वरूप भी है तथा उनका गुण भी, जैसे किरणपुञ्जस्वरूप सूर्य और उनकी अभिव्यक्ति व्यवहारमें देखी जाती है. फलतः वेदान्त और न्याय दर्शनका समन्वय ज्ञानस्वरूप आत्मा और आत्मस्वरूप ज्ञान यहां मान्य है.



Base paper of the seminar on the Śābdakhaṇḍa
of
Prasthānaratnākara

Dr. Kishornath Jha

Although many thought-provoking original texts and commentaries are available in Vallabha-Vedānta still the present text: Prasthānaratnākara (P.R.) of Ācārya ŚrīPuruṣottamajī maintains a unique place in this particular system of philosophy. Therefore, the seminar arranged on the contents of the Śābdakhaṇḍa of this text may prove itself as a guideline for the explanation and clarification of the traditional concepts of Vallabha-Vedānta and will certainly help in preaching and propagating this system. Thus, the present academic gathering appears useful and praise-worthy where the scholars from different parts of the country are gathered for further extension of the debatable thoughts based on this treatise.

When I study P.R., my head naturally bows before the extra-ordinary scholarship of Ācārya ŚrīPuruṣottamajī. I feel Ācārya holds the same place in Vallabha-Vedānta, which Udayana holds in Nyāya, Pārthasārathi and Śālikanātha Miśra hold in Mīmāṃsā, Nāgojī holds in Vyākaraṇa and Appaya Dīkṣita holds in Sāṅkara Vedānta.

The prominent topics like, the classification of knowledge (Jñāna) into ten division, the justification of own contention and the refutation of other Sastras in the context of Kāraṇa (cause) and Karaṇa (instrument),

the justification of impartial authenticity of Śabda (word), the presentation of own traditional statement in the process of Śabdabodha (verbal testimony), the refutation of the views if the Naiyayikas and the Mīmāṃsakas with proper arguments and the acceptance of grammarian's view, are to be comparatively and analytically discussed in this seminar. The cream of this will certainly useful for the researchers as well as the learned scholars of the future generation.

Now-a-day, a natural intensive interest has been awakened towards the Indian oriental learning throughout the world. Many texts of Mīmāṃsā like the comm. Ajitā of Tantravārtika along with the comm. Thereupon named as 'Vijayā' is being published in Japan. Recently a commentary called 'Prabhā' on Tatvacintāmaṇī by Yajñapati Upādhyāya, edited by Gopikāmohan Bhattācārya, is published from Viena of Austria. Many Indian oriental institutes are busy in critically editing and translating a number of ancient and modern texts. Aṣṭādhyāyī of Pāṇini has been proved and accepted as the best suitable language for natural language process of computer. Indian council of philosophical Research (ICPR), New-Delhi, is publishing some historical texts in English in many Volumes to highlight the origin and development of Indian philosophy, Science and culture, by which the Indian knowledge can be propagated throughout the world. Many distinguished scholars of the country are directly of indirectly engaged in this voluminous work.

Here I want to indicate some of the concepts of Vallabha system based on certain contextual issues of the present text entitled P.R..

According to P.R., knowledge (Jñān) is no other than the form of Brahman itself. When Brahman intends to create the universe, then the knowledge manifests in many forms. According to the comm. Subodhinī on the third Skandha of Bhāgavata, the ten categories of knowledge have its origin in the tenfold manifestation of lord Viṣṇu.

1. The first kind of knowledge refers to the form of Brahman, which manifests itself only after being worshipped through Śrauta-vi-dhi. This particular knowledge which is treated as auto-luminous like sun, is the part and parcel of the consciousness (cit) of the Paramātmā and all the creatures exist in the form of this said knowledge.

2. The same knowledge, when manifested as the rays of the sun, is treated as the eternal attribute (Guṇa) of the Lord. This attributive knowledge in His off-springs i.e. Jiva etc. are treated as non-eternal and widely accepted as gifted by the Lord Himself. Here, the following point is to be kept in mind that the knowledge in the form of Brahman, which is often compared with the sun, is different from the knowledge manifested (Āvirbhūta) which is compared with the sun-rays.

3. The third form is the Vedas i.e. the collection of words. Vaidik words are manifested consolidation of the attributive knowledge of the Lord.

Thus the soul, in spite of being one appears in three forms i.e. in the form of Nāma (name), Rūpa (form) and Karma (action). The name or rather designation of any object is possible only through vocal speech. In fact, Bhartṛhari gives a similar statement in his Vākyapadīya when he says: न सोऽस्ति प्रत्ययो लोके यच्छब्दानुगमादृते, अनुविद्धमिव ज्ञानं सर्वं शब्देन भासते" i.e. no object exists in this world which does not have a corresponding word. That means, each and every object has a particular name. All the knowledges are pervaded (Anuvidha-Jñāna) by one or other kind of word designating the objects of it. The forms and shapes of these objects are perceived through the sense organ, namely, eyes. In fact, the soul takes care of all the Karmas. Therefore, a single soul, which is in the form of knowledge, has three different properties, namely, Nāma, Rūpa and karma. Thus, the soul, which is in the form of knowledge, is also developed through the above said factors like name, form and action. This sort of idea is clearly stated in the concluding portion of the first chapter of Brhadāranyakopniṣad. In fact, all sorts of worldly objects, existing in a subtle form in the Supreme Soul (i.e. in the form of eternal knowledge), transforms into a consolidated state through the Vaidika words.

4. The forth division of knowledge refers to that form of Vaidika knowledge which incorporates the names and forms of different worldly objects, being resorted to the lord Himself. Out of the four sorts of verbal speech i.e. Parā, Paśyantī, Madhyamā and Vaikharī, the Vaikharī form of speech is used in language but not the other three¹. Similarly, out of these four kinds of knowledge only the fourth

one is utilized in worldly usage but not the former three.

5. The worldly knowledge i.e. in the form of Nāma and Rūpa takes resort to Pramātā (knower the conscious being) as it's Upādāna (material cause), and it takes resort to Prameya (object of such knowledge), in the form of Nimitta (efficient cause) for its manifestation in this world. The Paśyantī state of speech is equal to the knowledge that resorted to Pramātā. Although the knowledge resorted to Prameya should also be treated as of many kind as per the manifoldness of Prameya, still Prameya, having taken as a single category, the knowledge resorted to it also treated as single category.

In the manner of above said process every instance of knowledge is pierced of or rather pervaded by words, and the words too are invariably and eternally related to their meanings. Therefore knowledge, which is qualified by word, is locus of the meaning i.e. Prameya. This cognition takes place in form of perceptual judgment i.e. Anuvyavasāya.

6. There are five kinds of knowledge existing in the Pramātā. Four of them are based on Buddhi (comprehension) and the rest is based on sense organs. Five perceptions such as caused by respective sense-organs namely, nose, tongue, eyes, skin and ear, are to

be treated as one by considering them as Indriyāśrita (resorted to sense organs).

7.-10. The knowledge existing in Pramātā and known by Antahkaraṇa (internal organs) is of four kinds, namely, संशय, विपर्यास, निश्चय and स्मृति . The internal organ called 'Buddhi' produces these four sorts of knowledge. Therefore, they are considered and accepted as बुद्ध्याश्रित.

This explanation is useful for clear understanding of the role of knowledge in the Sṛṣṭi, Sthiti and Pralaya, as it is employed and applied through the rule of extension (Atideśa) of Līlā to establish their Godliness. Out of these ten kinds of knowledge, the former four are treated as eternal as they are resorted to Brahman. The later six are treated as non-eternal (transient) because they are the properties of 'Antahkaraṇas'. According to this system of thought the produced knowledge although does not exist for all the three times (Trikāla) yet it is treated as steady (Sthira). When we describe knowledge as stable then it should not be mistaken that the same knowledge will persist on staying in all the times for eternity. In fact, when a different knowledge is produced based on different objects then the earlier knowledge is discarded and it disappears to stay in a subtle form in the Antahkaraṇa only to be remembered and reminded off when required. Just as the living body is nourished by food, similarly the knowledge is nourished by different sciences (Śāstras). The firmness comes in knowledge through practice (Abhyāsa) and thus the knowledge becomes stable.

According to this system, internal organs like Manas, Buddhi, Ahankāra and Citta are combinedly known as Caturgranthī and belong to the faculty of Antaḥkaraṇa. In this context, this particular system is closer to Sāṅkhya philosophy, no doubt, but it does not blindly follow the concepts of Sāṅkhya. Here knowledge is accepted as the part of Brahman itself but at the same time it is accepted as an attribute of Brahman too. Just as on one hand the sun is described as mass of the rays and on other hand the rays are also described as property of the sun. In this particular context the Vallabha philosophy accepts a sort of combined concept i.e. of Nyāya and Vedānta together. Consequently, this system has no difficulty in accepting the soul as the embodiment of knowledge and the knowledge as the attribute of the soul.

Nāma and Rūpa (i.e. word and its meaning) are the enlightener of this produced knowledge and they are also accepted as the production material of the Nitya Jñāna. In addition to that, the knowledge is also otherwise classified into three kinds namely,

1. Sāttvika
2. Rājasa
3. Tāmasa

The knowledge, which is produced from Antaḥkaraṇa after Sattva is increased through the materials of Sattvaguṇa, is the real knowledge (i.e. Pramā). On the other hand, the erroneous knowledge is produced when this Sattva-guṇa is subjugated. Thus, it can be proved that in Vallabha philosophical tradition, only Sattvaguṇa is the determining factor to decide the validity

of knowledge. In fact, the word Yathārtha here refers to the knowledge, which can not be subject of Bādha or which is not obstructed (i.e. Abādhita).

The knowledge, which is produced through the materials of Rajo-guṇa is known as Rājasika, which is of many kinds and are useful in worldly usage. According to Vallabha system, though the Rājas knowledge is useful in worldly day-to-day life, still it can not be treated as an ultimate valid means of knowledge.

On the other hand, the Tāmas knowledge, which is produced from the materials of Tamo-guṇa lacks validity in totality.

The erroneous knowledge in day-to-day life is also treated as Rājas knowledge. Therefore, it is equally important to know the sub-divisions of Rājas knowledge, which is ultimately the accomplisher of day-to-day life.

In an awakened state, the activities of Antaḥkaraṇa remain Sāttvika. At that stage the knowledge produced through the sense-organs remains as Nirvikalpaka (i.e. Sāttvika) which is of one sort and related to Sat. 'Sat' here is intended to mean the object, the experience of which never refers any Vikalpas. In fact, Savikalpaka-Jñāna is nothing but the Rājas type of knowledge. Moreover, the Nirvikalpaka knowledge, which is produced through the contact between the sense organ and the object, gets immediately linked up with Rajoguṇa. Thus, the word expressing the intended meaning, gets manifested and then only the knowledge is treated as Savikalpaka. This is what is intended by Vallabha philosophy. Since the Vikalpas are produced in internal organs, Savikalpaka-

Jñāna is accepted as resorted to Antaḥkaraṇas in spite of the fact that they are produced by the sense organs (Indriya).

In the context of Nyāya's definition of Pratyakṣa i.e. “इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नं ज्ञानम् अव्यपदेश्यम्, अव्यभिचारि, व्यवसायात्मकं प्रत्यक्षम्” One important thing is to be noted that the term ‘Pratyakṣa’ in this definition stands as ‘Lakṣya’ and the rest of the five Padas (i.e. Indriyārtha etc.) represent ‘Lakṣaṇas’. This view is intended by both Bhāṣyakāra as well as Vārtikakāra. However, in his comm. ‘Tātparyaṭikā’, Vācaspati accepts only three words of that Sūtra as Lakṣaṇā and according to him, the other two words refer to the divisions of Pratyakṣa. He feels that the terms like ‘Avyapadeśya’ as well as ‘Vyavasāyātmaka’ refer to two divisions of Pratyakṣa such as ‘Nirvikalpaka’ and ‘Savikalpaka’. Couple of references of Tātparyaṭikā is noteworthy in this connection.

“इह द्वयी प्रत्यक्षजातिः अविकल्पिका सविकल्पिका च इति, तत्र उभयपि ‘इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नं ज्ञानम् अव्यभिचारि’ इति लक्षणेन सङ्गृहीतापि स्वशब्देन उपात्ता, तत्र विप्रतिपत्तेः”.

“‘व्यवसायात्मकं’ पदं साक्षात् सविकल्पकस्य वाचकं, तथाहि व्यवसायो विनिश्चयो विकल्प इत्यनर्थान्तरमेव आत्मरूपं यस्य सविकल्पकं प्रत्यक्षम्”

Here, a question arises that if at all two types of Pratyakṣa namely, Nirvikalpaka and Savikalpaka were admissible in Nyāya-philosophy then why it was not mentioned in the existing earlier texts like Nyāyabhāṣya and Tātparya? In reply to this quarry Vācaspati says:

“तदेतद् अतिस्फुटत्वात् शिष्यैः गम्यतएवेति भाष्यवार्तिक-

काराध्याम् अव्याख्यातम्. अस्माभिस्तु 'त्रिलोचनगुरुन्नीतमार्गा-
नुगमनोन्मुखैः, यथामानं यथावस्तु व्याख्यातम् इदम् उत्तमम्' ”.

In fact, the idea of dividing Pratyakṣa into Savikalpaka and Nirvikalpaka started from the time of Vācaspati Miśra onwards, as far as the Nyāya-philosophy is concerned. Before that such concept and contention was existing most probably in the Sarvāstivāda and the Vijñānavāda of Buddhist philosophy. In Nyāyavārtika, however, it is stated that if an illustration of Pratyakṣa lacks a single defining factor out of the five stated above, then it should be factually treated as Pratyakṣābhāsa but not as Pratyakṣa. Here I intend to prove a hypothetical fact that concepts like Nirvikalpaka and Savikalpaka might have come to the Vallabha philosophical system from Nyāya-philosophy and that too from Vācaspati Miśra. At the primary level Savikalpaka knowledge appears to be of two kinds, namely, Viśiṣṭabuddhi and Samūhāmbana. The knowledge, in which one can understand Prakāratā and Viśeṣyatā, is called Viśiṣṭabuddhi, while the knowledge in which a number of Viśeṣyatās (qualified-ness) are understood, refers to Samūhāmbana. The expressions like 'Ayam ghaṭaḥ' (this is a pot) etc. can serve as an example of Viśiṣṭabuddhi, where Prakāratā exists in 'Ayam' and Viśeṣyatā in 'Ghaṭaḥ'. On the other hand, the expressions like Ghaṭa-paṭa-stambha are the examples of the latter i.e. Samūhāmbana. Here, Ghaṭa, Paṭa and Stambha are understood combinedly.

From the usage point of view, Savikalpak-knowledge is again accepted as of five kinds, namely, Samśaya, Viparyāsa, Niścaya, Svapna and Smṛti. We have a similar reference in the third Skandha of Bhāgavata also : “संशयोऽथ

विपर्यासो निश्चयः स्मृतिरेव च, स्वाप इत्युच्यते बुद्धेर्लक्षणं वृत्तिः पृथक्”.

1. Saṁśaya, which takes place due to different contradictory knowledge arising in a single object is accepted as of two kinds in this system of philosophy. Because the doubt always possible out of two different causes, namely,

- A. साधारणधर्मदर्शन (perception of common property in a single object)
- B. विप्रतिपत्तिवाक्य (the statement of perplexity).

For example :

A. “स्थानुर्वा पुरुषो वा?” (is it a pillar or a man?). Here, the doubt arises due to the common properties such as height etc. found in both the man and the post. The person, who sees it in the darkness, naturally gets confused and fails to become sure, whether he sees a man or a post.

B. In Purāṇa, the earth in form of Paramāṇu (i.e. atom) is considered as Anitya (perishable) whereas, in Nyāya the same is treated as Nitya (non-perishable). Here also a doubt arises, whether the earth in the form of atom is Nitya phenomena of Anitya?

The two-foldness of Saṁśaya can also be otherwise established on the basis of two different reasons, namely,

- 1. Sama (sameness)
- 2. Utkāṣa (Intenseness)

The expressions like “idam rajatam na vā” (is this

a silver or not) are the examples of Sama-category. Here the reality does not appear before the seer in spite of equally having enlightenment of remembrance and glittering. The Sama-saṁśaya has also two sub-divisions, namely, Śuddha (pure) and Saṅkīrṇa (miscellaneous). The expressions like "Idam rajatam na vā" "इदं रजतं न वा" and "स्थाणुर वा पुरुषो वा" are the examples of both the categories respectively. If doubt arises because of Bhāvantara (different state), it is called: "Saṅkīrṇa-sama-saṁśaya". For example, one can observe the following poetic statement of Kālidāsa. "किमिन्दु किं पद्मं किमु मुकुरबिम्बं किमु मुखम्" etc.

The Utkāṭa category of Saṁśaya refers to a confusion where the special features of the previous perceived object is not clearly revealed although the agreeable similar properties are somehow manifested through the auxiliary causes like Tejas etc. However, this particular Saṁśaya comes into existence if either of the two criteria related to Pratyakṣa i.e. Sāmagrī and Saṁskāra is prominent. In fact, the assumption or speculation (Sambhāvanā) of a criterion object comes under this category. Therefore, there is no wrong in accepting Sambhāvanā as a division of Saṁśaya itself. On the other hand, Tarka, which is nothing but an exercise of intellect (Buddhi), does also come under Sambhāvanā.

Here, an important point to be kept in mind is that unlike Nyāya the system of Vallabha-Vedānta does not entertain the threefoldness of Saṁśaya. In addition to that, this system does not accept Tarka as an independent Padārth. The reason behind such postulation is that the thinkers of this philosophy feel that Sambhāvanā

as well as Tarka can very well be incorporated under Samśaya. Varadarāja, the author of Tārkikrakṣā has elaborately discussed about the nature, division and contents of Tarka in his work, of course, in the light of Nyāya-philosophy.

2. In this context, we have a famous example of Śukti and Rajat, which is very often quoted by our tradition. To represent and illustrate the erroneous knowledge the tradition quotes the expression Śukti-Rajata-Jñānam i.e. the knowledge of silver imposed on Śukti (pearl-shell). In fact, the comprehension of silver on a different object i.e. Śukti, is nothing but a Bhrama or Viparyāsa. In this context, the Vāllabha system has its own method of observing and justifying the concept. This system feels that the knowledge of the special features of silver i.e. glitteringness etc. preoccupies the memory of the perceiver and that knowledge is re-imposed on the Śukti when he perceives certain similar features in it. Therefore, this is called Anyakhyāti in this system, in contrast to Anyathākhyāti of Nyāya. The real object Śukti is subdued either partially or fully through Māyā (illusion) and the erroneous object (i.e. Rajata) is imposed on it. Such imposition takes place due to wrong assumption of Karaṇa (instrument).

3. The accurate or flawless-knowledge (Niścaya) refers to accurate experience (Yathārthānubhava). The terms like Pramā, Pramiti etc. are the synonyms of definite-knowledge, because, the factors of accuracy with reference to knowledge are decided with the help of them.

The usage of knowledge through the object comes into existence depending upon the place and time of

the object concerned. So far as Saṁāśya is concerned, the knowledge is imposed on either of the two alternatives. Since reality does not exist in erroneous knowledge (Bhrama) as well as dream (Svapna), the accurate knowledge is certainly different from them.

The accurate knowledge is of two kinds, namely, Pratyakṣa and Parokṣa. The Pratyakṣa or perception takes place through the association of sense organs and objects. The term Sakṣātkāra does also refer to Pratyakṣa. The term 'Satsamprayoga' refers to the producer of perception, which is not obstructed by the Sāmagrī, referring to erroneous objects. Although, the knowledge is classified into two broad groups: Pratyakṣa as well as Parokṣa and even if Anumiti plays a vital role in Parokṣa, still there is no need to explain Anumiti here. In fact, we do not find any discussion about Anumiti in the Śabdakhaṇḍa of P.R..

4. The term Smṛti denotes the knowledge produced through remembrance but not produced through sleep as well as external organs. Although the properties like Saṁskāra-janyatā does exist in Pratyabhiñjā also, still there is some difference between Smṛti and Pratyabhiñjā it is auxiliary one. Although Saṁskāra in the form of Bhāvanā (action) is not acceptable to Vallabha-Vedānta, still a Saṁskāra in a subtle form related to the practical experience is acceptable to them.

5. The dream (Svapna) refers to the knowledge related to unique creation resulting at the time of sleep. One may argue here that it is not proper to accept the dream knowledge as different from the real knowledge because the same object perceived in the awakened

stage does reflex in the dream. However, this argument does not stand proper because in the dream one can also perceive the objects or incidents he has never experienced in his life. For example, one can observe in the dream that his head is being slain, which he has never experienced in his life.

It is also not proper to argue that the dream, itself will not be possible in the absence of Sāmagrī i.e. producing the knowledge such as Kartā, Karaṇa etc. because Śruti is the means in the existence of such knowledge. For example, we have a famous Śruti statement “न तत्र रथा न रथयोगा न पन्थानो भवन्त्यथ रथान् रथयोगान् पथाः सृजते”. Therefore, here the dream can be justified by accepting the God as Kartā and the Māyā as Karaṇa.

Some other important statements are also made in this philosophy with reference to the thinking process. For example, Chintā is of two kinds :

1. Vikalpa-sammoha
2. Ūhāpoha.

The former i.e. Vikalpa-sammoha can be incorporated in the Mānasa-saṁśaya. Dhyāna can be incorporated under Smaraṇa. Bhaya (fear) and Lajjā (Shame/shyness) etc., which are the properties of Ahaṅkāra, cannot be accepted as the divisions of Jñāna. Since, Anuvyavasāya refers to the firm knowledge produced out of practice; it is not different from Nīścayātmaka-jñāna. The Saṁskāra of previous experience becomes helpful in the origin of Anuvyavasāya. Pratyabhijñā is produced with the help of remembrance (Smṛti). Therefore, this is also nothing but the definite knowledge (Nīścayātmaka-jñāna).

On the virtue of the maxim: “एकदेशविकृतम् अनन्यवत्”, the combined knowledge of Bhrama as well as Pramā can be incorporated under Viparyāsa when Bhrama persists in excess and on the other hand, the same can be included under Niścay if the Pramā persists in excess. Similarly, the knowledge of deity in a statue and the knowledge of a horse in a picture can be of both type i.e. Niścayātmaka and Bhramātmaka on the basis of excessiveness in Bhrama and Pramā.

An important point is to be noted here that in Vaiśeṣika-philosophy, first of all, knowledge is divided into two groups, namely, Vidyā and Avidyā. These two groups are again divided into four kinds each: 1. Pratyakṣa 2. Anumiti 3. Samṛti and 4. Ārṣa jñāna are accepted as the sub-division of Vidyā whereas संशय, विपर्यास, अनध्यवसाय and स्वप्न are accepted as that of Avidyā. Śabda-Jñāna and Upamiti are the additional sub-divisions of knowledge accepted in Nyāya-philosophy. It seems that here Vallbha-Vedāntins are influenced by these two schools in this particular context. However, Ācārya ŚrīPuruṣottamajī has maintained his own stand throughout by expressing views conducive to his own system. In fact, for each and every issue, different systems have different opinion. They have their own stand and own concept. However, of course, they do support or discard a particular concept while agreeing or refuting the views of other systems. For example Nyāya philosophy accepts Veda as valid cognition and Adṛṣṭārthaka (having unseen purpose) by accepting it as Apauruṣeya (composed by God). On the other hand, the statements of Rāmāyaṇa are accepted in the form Āptavākya. In Vallabha-Vedānta the

importance and the authenticity of Gītā, Bhāgavata and Vedānta-sūtra are established, because, this system has every respect for the sacred texts like Bhāgavat and other Purāṇas. This fact has been stated by Ācārya himself in the Tattvārtha-dīpa-nibandha :

“वेदाः श्रीकृष्णवाक्यानि व्याससूत्राणि चैव हि,
समाधिभाषा व्यासस्य प्रमाणं तच्चतुष्टयम्”

The term ‘Pramāṇa’ is mentioned here contextually. When the suffix ‘ल्युट्’ is added to the root ‘मा’ preceded by ‘प्र’ in the sense of Bhāva then the term ‘Pramāṇa’ denotes ten types of knowledge as mentioned above. However, on the other hand, when the same suffix is added to the same root in the sense of Karaṇa then the term denotes the causes of such knowledge. Consequently, the term ‘Pramāṇa’, derived as Bhāva, becomes the denotater of the means of knowledge.

According to Pāṇini’s rule: “साधकतमं करणम्” (Pāṇi.Sū.1/4/4/2), the most accomplisher of any action is called Karaṇa. Two definition of Karaṇa is available in Nyāya-philosophy.

(i) Such action (Vyāpāra) is called Karaṇa after the accomplishment of which the effect is invariably produced,

(ii) Such cause is also called Karaṇa, which is in possession of Vyāpāra.

Thus, in the action of cutting wood, the cutting

action ('Chhidi'kriyā) 'छिदि'क्रिया becomes Karaṇa as per former definition whereas the axe becomes Karaṇa as per the latter.

From the above statement, it becomes clear that the knowledge of Karaṇa is not possible without the knowledge of Kāraṇa, because, Karaṇa is described as the action (Vyāpāra) of the cause. According to this philosophy, Kāraṇa refers to the substratum of the power that manifests the result (Kāryāvirbhāvaśaktyāśrya). This expressive power makes effect the object of the usage, which exists in the inherent cause (Samavāyi-kāraṇa). The term Āvirbhāva in this context denotes the usable state of something. The term 'Tirobhāva-Śakti' is the antonym of the Āvirbhāva-Śakti. From the statement : “आविर्भावतिरोभावौ शक्ती वै मुखैरिणः”

It is clear that Āvirbhāva and Tirobhāva are two active powers of God. In support of this above view, Ācārya ŚrīPuruṣottamajī quotes the following verse from Bhāgavata : “विश्लिष्टशक्तिर् बहुधेव भाति, बीजानि योनिं प्रतिपद्य यद्वत्”.

The substratum of Āvirbhāvaka-śakti is intended from the term Kāraṇa and the usable object produced from the word 'Kārya'.

The Kāraṇa is of two kinds, namely,

1. Samavāyī (inherent)
2. Nimitta (instrumental or efficient).

A substratum where the effect is produced through a unique relationship known as inherence (Samavāya)

is called Samavāyi-kāraṇa. On the other hand, Nimitta-kāraṇa is that which is of two kinds in different conditions, namely, Pariṇāmi-Upā dāna (transforming material) and Vivarta-Upādāna (revolving material). The Pariṇāmi-upādāna is again divided into two sub-categories, namely, Vikṛta (Substantially modified) and Avikṛta (Substantially non-modified). The production of pot from the soil is the example of the former (i.e. Vikṛta) whereas the production of earring etc. from gold is the example of the latter. In one case, alternation is found in the material but in case of other, no alternation is experienced in material. In both of the cases of Pariṇāmi-upādāna, however, the actual alternation takes place either in substance or in form. Thus, 'Tāttvika-anyathābhāva' refers to parināma whereas 'Atāttvika-anyathābhāva' refers to vivarta on the other hand, Vivarta-upādāna is accepted as of one kind. The assumption of wrong knowledge of snake for a rope is often quoted as the example of Vivarta-upādāna.

Kāraṇa is also otherwise classified into two different categories, namely,

1. Pratyeka Paryavasāyi - Rūpa
2. Sāmagrī-Rūpa.

Tṛṇa etc. with reference to fire are the examples of the former category, whereas Daṇḍa, Cakra, Cīvara etc. along with Mṛttikā as well as Kumbhakāra with reference to the production of Ghaṭa can serve as the examples of the latter.

Interestingly, this particular stand has been seems

to be influenced by Nyāya-philosophy. In the context of nature and division etc. of Kāraṇatā, one can found partial controversy and partial agreement between two schools. The present treatise gives much scope for thinking and analysing in many contexts such as refuting Asamavāyikāraṇa acceptable to Nyāya system, discarding the nature of inherent relation (also acceptable to Nyāya philosophy), providing separate definitions for the technical terms and concepts, acceptance of Nimitta-Kāraṇa and the refutation of Nyāya's definition with reference to Kāraṇa etc. The views of different systems like Pūrvamīmāṃsā, Vedānta, Sāṅkhya, Nyāya and Vyākaraṇa in the context of inherent relation are critically analyzed in the present text by establishing the contention of Vallabha-Vedānta. The etymology and evaluation of Samavāyi-kāraṇa is possible on the basis of inherent relation. Therefore, this point needs a second thought.

While defining speciality and most usefulness of Kāraṇa, ŚrīPuruṣottamajī says: “ ‘Kāraṇa’ refers to such active phenomenon of which action is nothing but that which conduces the production of the effect”. According to him, conducive action with reference to the production of effect is that from which the effect concerned is produced positively.

Ācārya ŚrīPuruṣottamajī holds similar opinion with that of Navya-nyāya in this context, as he says:

“तत्र तावद् व्यापारवद् असाधारणं कारणं करणम्.
कारणत्वञ्च आविर्भावकशक्त्याधारत्वम्. उपादानस्थं कार्यं
या व्यवहारोचरं करोति सा शक्तिः आविर्भाविका.

आविर्भावश्च व्यवहारयोग्यत्वम्. (व्यवहारश्च) कारणेन
कार्यजनने यदन्तरा अवश्यम् उपयुज्यते स व्यापारः”.

Thus P.R. is in agreement with Navya-nyāya which holds that the active cause is denoted by ‘Karaṇa’ and so it does not agree with the views of Prācīna-Nyāya which holds that the final action of cause is denoted by ‘Karaṇa’. Since the Pramāṇa is justified as Karaṇa in the context of Jñāna, so Veda is accepted as the best amongst the Pramāṇas. The superiority of Veda is established through four Hetus:

- i. Vaidika words have eternal relationship with their meanings.
- ii. The above said attribute also fulfills the condition of invariable relationship of Vaidika words with their meanings, because they are free from Bhrama, Pramāda etc.
- iii. They supply the informations about the unknown things in day-to-day life.
- iv. The knowledge produced by Vaidika statements can never be contradicted by the common sense or usage of common-man.

The validity of the perceptual or inferential cognition can be justified only on the basis of enhanced Sattvaguṇa. Therefore these cognitions are regarded as valid only if they are not contradictory to Vaidika statement. Vedas produce independent or self-evident cognition. This specific feature of Vedas in comparison to other Pramāṇas must be kept in mind.

To satisfy the query that how many Pramāṇas are acceptable to Vallabha-Vedānta, the author of the present treatise says that four Pramāṇas are acceptable to this system as per the verse No. 19-17 of the eleventh chapter of Bhāgavata. They are :

1. Śruti
2. Pratyakṣa
3. Aitihya
4. Anumāna.

Here, by the term 'Aitihya' the intended sense is Smṛti . In fact, the Anubhava is treated as the source of Smṛti. Therefore, if the remembrance of the incidents experienced earlier by the seer is intended from the term Aitihya then the statements of the seers expressing that previous incident will also be incorporated under Smṛti. Although, all the Smṛti cannot be accepted as Pramāṇa, because the sources of such Anubhavas, namely, Ṛṣicarita, Loka-vyavahāra, Nitiśāstra and Śiṣṭācāra are also treated as Nityānumeya-Veda, still such Smṛti in the root of which the Śiṣṭācārānumita or Sākṣāt Śruti does exist, are to be treated as Smṛti-Pramāṇa.

Here one thing is worth-noting that validity of Pāñcarātra-āgama can also be incorporated under Aitihya. Its Pramāṇa can also be well justified, because Vedas are not contradicted by them.

Here a second prominent matter is being discussed. For fixing the meaning of Vedas, Ācārya ŚrīPuruṣottamajī has clearly stated in the concluding part of Śabdakhaṇḍa that the knowledge of the meanings of Vedas became

easy through penance, Smṛti (which disperses doubts), Purāṇa as well as the procedure of Mīmāṃsā-Śāstra. In fact, the Pūrva-Mīmāṃsā proves its strength in expressing the procedure of meaning-fixation of Vaidika sentences. In the expressions like “इतिहासपुराणाभ्यां वेदं समुपबृंहयेत्” a prejudice is made in the favour of Purāṇa. Smṛti is the expresser of Vaidika contents. Moreover, if the quarry arises on the issue of deciding the state of Gauṇa (subordinate) and Mukhya (main) with reference to the meaning of Vedas, then the statement of the Gītā may come for rescue us to satisfy the quarry. In fact, one should take the help of Vedānta-Śāstra and Bhāgavata in case of any mutual contradiction or doubt. If Ekavākyatā (consistency in meaning) is established between Vedas and Gītā, Vedānta-sūtra along with Bhāgavata then there will be no doubt on any issue.

Since Vedas are in the form of words, one should know the intention of Vallabha system in the context of the comprehension of meanings from the words and the relationship between words and meaning.

The relationship of comprehensible and comprehender exist between the word and its meaning which has been accepted as Apauruṣeya and Nitya. From the time immemorial, we have practically experienced that the meaning is understood, immediately after hearing the word. Just as the association of light becomes helpful in the Cākṣuṣa-Pratyakṣa, similarly the knowledge of the relationship between the word and meaning become helpful in understanding the meaning of a word. Therefore, in spite of the existence of the invariable relations like

Pratyāyya-Pratyāyaka-bhāva and Sañjñā-Sañjñi-bhāva, a person does not understand the meaning after hearing the word, if he does not know the real meaning of the word. Such relationship is accepted in Vyakti and not in Ākṛti. Here a question may arise that since an individual (Vyakti) is accepted as Anitya, then the above said relationship existing in the individual may also be treated as Anitya. To this question the tradition has the answer that the objects mentioned in Vedas, are Ādhidaivikas and they are Nityas, because, they are the parts of the Virāṭa-Puruṣa. Since all the worldly objects emulate the divine forms, therefore, they are accepted as the parts of the Supreme Soul. Puruṣasūkta and the following verse, supports the view very well: “सर्वेषामेव नामानि कर्माणि च पृथक् पृथक्, वेदशब्देभ्यएवादौ पृथक् संस्था च निर्ममे”.

Consequently, the Vaidika objects are naturally Nitya whereas in the worldly objects as well as in the Vaidic statements (Saṁvādi, Anuvādi both), the invariability exists in the form of Pravāha. Because, these things continues in a flow without break from the time immemorial.

If denotative-power (Śakti) is accepted in Ākṛti, then the meaning of the Śruti: “यः सिक्तेताः स्यात् स प्रथमम् उपदध्यात्” will be deprived of its meaning, as no inseminator can ever have a particular form i.e. Ākṛti. When Pada-śakti accepted in a particular individual then it cannot denote the meaning of other individuals. Moreover, the innumerability (Ānanta) of individual Vyaktis is well established.

According to Ācārya ŚrīPuruṣottamajī, all the objects are Nityas, because, they are identical with the Brahman. They appear and disappear in a number of individuals through Śakti accepted in the form of Karaṇa. In fact, it can be managed with Śakti accepted in one individual in spite of the innumerability of individuals. Thus, after discarding the bad arguments on the basis of Vedas, If Śakti is accepted in individual, then also the invariability of the relationship of comprehensible and comprehender (Pratyāyya-pratyāyaka-bhāva) between word and meaning can be justified.

Here, this fact should be kept in mind that the Naiyāyikas, first of all, acquire the knowledge of the meaning from the word and then they relate that meaning with the meaning of other words through Saṁsarga-maryāda. However, the Mīmāṃsakas who follow the Prabhākara's view, accept Śakti in Padārtha which is related with another Padārtha. But, interestingly, as per this particular tradition, the word, sentences and Mahāvākyas all are accepted as comprehenders (Vācakas). At the time of understanding the meaning from a word, it is necessary to remember Śakti (the relation). Whereas, while understanding the sentence-meaning from the sentences, the remembrance of the meaning of the words appearing in the sentence become helpful. Similarly, it is necessary to remember the meaning of subordinate sentences for the understanding of the meaning of Mahāvākyas.

The term Vṛtti is also used to denote the relation between the words and meaning i.e. the relation of

comprehensible and comprenender. This Vṛtti is of three kinds, namely :

1. Mukhyā,
2. Gauṇī
3. Tātparya.

Mukhyā Vṛtti, which exists as Vācakatva is again of three kinds, namely :

1. Rūdhi,
2. Yoga
3. Yoga-rūdhi.

Rūdhi refers to the words where the conventional meanings are directly understood from the words as a whole. For example, 'Kapittha', 'Maṇḍapa', 'Maṇi' and 'Nūpura' etc. On the other hand, Yoga refers to the words where the etymological meaning is understood from all the constituent words. For example, 'Pācaka', 'Pāthaka' and 'Viśvāmitra' etc. The third category Yoga-rūdhi refers to the words where both etymological as well as the conventional meanings are simultaneously understood. For example, 'Paṅkaja'. In this particular example, the Yogārtha exists because the meaning lotus is produced from the mud and simultaneously the Rūdhārtha does also exists in this word because it denotes the conventional meaning lotus only but not any other object produced from the mud. Although a fourth category i.e. Yaugikarūdhi is also accepted by some schools and justify it with Vaidik example like "Udbhidā yajeta" etc. where the meanings Taru-gulma and a particular

sacrifice are understood by Yaugika (etymology) and Rūdhī (conventional) respectively. However, this category is not acceptable to this system because they feel it can be incorporated under Yoga-rūdhī.

Gauṇī vṛtti is also famous as of two kinds, namely :

1. Prayojanavatī Lakṣaṇā
2. Gauṇī.

Prayojanavatī Lakṣaṇā refers to such examples where the words are used to make comprehend the intended meaning by an implication, which is related to a primary meaning (शक्यसम्बन्धरूपा). “गङ्गायां घोषः” is the famous example quoted by the tradition in this context where the word Gaṅgā is used to denote the bank of Gaṅgā by Lakṣaṇā. Here the word ‘Gaṅgā’ is preferred than the word ‘Tīra’ because; it can express the Śaitya, Pāvanatva etc. The Gauṇī vṛtti does also refer to an implication in the form of Śakya-samabandha on the basis of similarity (Sādraṣya). The expressions like “*Gaur vāhikaḥ*” etc. are often quoted as the examples of this category where the cow like dullness is imposed on Vāhika. From the term ‘kuśala’ in the expression “*Karmaṇi kuśala*”, the meaning skillfulness is understood by Nirūdhā-Lakṣaṇā and not the etymological meaning, one who brings Kuśa-grass. However, this particular type of Lakṣaṇā, technically known as Nirūdhā-Lakṣaṇā, is not acceptable to Vallabha Vedānta system on the virtue of the statement appearing in Kośa i.e. “*Kṛti kuśala ityapi*”, the Vācakatva of the meaning ‘Nipuṇa’ exists in the word ‘Kuśala’ itself. Similarly, the meaning

'bee' (Bhramara) is arrived at from the word 'Dvirefa' by Lakṣita-Lakṣaṇā through the indirect relation with the primary meaning. This type of Lakṣaṇā is also not acceptable to Vallabha-Vedānta system. Here, it is argued that the implied meaning (Lakṣyatā) of word 'Dvirefa' may be over-applicable to the words like 'Barbara', 'Barkara', 'Śarkarā' and 'Rucira' etc., which also have two Refas.

As per the statement: "यत्परः शब्दः तत्परस्य भावः तात्पर्यम्" the word which is uttered with an intention to denote a specific meaning, can only be understood by a Vṛtti called 'Tātparya'. Thus, this system accepts six Vṛttis in all which help in arriving at the intended meaning of the words. They are:

1. Rūdhī
2. Yoga
3. Yogarūdhī
4. Falavati Lakṣaṇā
5. Gauṇī (Aupacārikī)
6. Tātparya

The grammarians as well as the rhetoricians accept another Vṛtti called 'Vyañjanā' to understand an additional meaning, other than the meaning intended. In the expression "गङ्गायां घोषः", which has been accepted as the example of Falavati Lakṣaṇā, the Falas like Śaitya, Pāvanatva etc. are understood by the Vyañjanā Vṛtti. However, the Vallabha system does not accept Vyañjanā Vṛtti, because, they feel that such Falas can be achieved by a Vṛtti called 'Tātparya'. Therefore, the verbal forms

‘Dhvanyate’, ‘Vyajyate’ etc. are explained as Tātparya-vi-
ṣayīkriyate, in the commentary Subodhinī.

Another important point is to be noted here that according to the school of Mīmāṃsā the Vidhivākyas denoting Sādhya, Sādhana and Itikartavyatā, which are treated as Pravartaka and Nivartakas with reference to the virtuous and vicious actions. According to the Naiyāyikas, however, Pravartakatva refers to the knowledge of the concepts like इष्टसाधनता, कृतिसाध्यत्वं and बलवदनिष्ठानुबन्धित्वं whereas, the Vallabha system accepts the God as the Pravartaka. In Kauṣītaki-upaniṣada, it is said that the God himself promotes the people to act as per His will. He may prompt a person to perform virtuous action, if He wants to uplift him, on the other hand He may prompt another person to perform vicious action if He wants to degrade. Since the God creates Himself with His own will, therefore, the accusations of partiality and cruellity (Vaiṣamya-Nairghṛaṇya etc.) are not applicable to Him.

In the concluding part of the Pramāṇa section of Prasthānaratnākara, Ācārya ŚrīPuruṣottamajī has presented the traditional view of his system by mentioning four points in the context of establishing the Prāmāṇya of the Pramāṇa:

1. On the basis of the introductory statement of Nyāyabhāṣya: “प्रमाणतो अर्थप्रतिपत्तौ प्रवृत्तिसामर्थ्याद् अर्थवत् प्रमाणम्”. The Prāmāṇya is ascertained, not the basis of the factorss involved in production of given valid cognitoin; but on

the basis of Anumāna. On successfulness of Pravṛtti caused by cognition its validity can be inferred (i.e. Parataḥ).

2. According to Bāhya-matāvalambī, the Prāmāṇya is ascertained by the knowledge of Saṁvāda whereas the Aprāmāṇya is ascertained through the factors acquiring knowledge (i.e. Svataḥ).

3. According to the Kumārila-school of Mīmāṃsakas, although the Prāmāṇya of knowledge is ascertained through the same factors which acquire knowledge (i.e. Svataḥ) still, the knowingness (Jñātātā) is incorporated under it, which can be only inferred by the inference, which is the ultimate ascertaining factor of the Prāmāṇya. The knowingness cannot be accomplished through Apramāna (invalid cognition).

4. According to the Prabhākara-school of Mīmāṃsakas, only Jñāna is the Svaprakāśa or Pramāṇa. Therefore, just as the objects like Ghaṭa, Paṭa etc. along with their qualifiers Ghaṭatva, Paṭatva etc. are known through the factors which acquire knowledge (Jñāna-sāmagri), similarly, its Prāmāṇya can also be known through the same. Therefore, in this school, the Prāmāṇya is acceptable in the form of Grāhītā of Agrāhītā and which is bereft of Karaṇa-doṣa and Bādhaka-jñāna.

Ācārya Śrī Puruṣottamajī has refuted the former three views with proper arguments but he has not done so

in case of the final view. He has presented the view in his own system by slightly modifying the views of Prabhākara-school of Mīmāṃsā.

While using many worldly sentences, the speaker possesses only the possibility of अनिष्टाननुबन्धित्वम् along with the possibility of flaw in ज्ञानग्राहकसामग्री. The ascertainment of Prāmāṇya at this stage cannot be accepted as flawless. At the time of ascertaining the Prāmāṇya, if Smṛti remains in the part of Prāmāṇya, the invalid knowledge (Aprāmāṇya-Jñāna) may become possible just as the knowledge of silver is wrongly imposed on the Śukti. Consequently, one who is involved in that, may become unsuccessful. Therefore, in such cases, one should accept the producer of that Sāfalya as the successfulness of the Pravṛtti. Thus, one has to accept Parataḥ-Prāmāṇya also. Svataḥ-Prāmāṇya is acceptable in the use of Vaidika as well as Āpta-sentences, which are certainly known. In fact, in case of the validity of the Pramāṇas, both Svataḥ and Parataḥ are acceptable on the virtue of the maxim 'Ardha-jarati' (half-old and half-young woman).

It seems, the Vallabha-Vedānta has been influenced by Prabhākara-school of Mīmāṃsā. However, the author has an intention to maintain a different stand of his own tradition, which he has done on the strength of his vast experience.

By casting a lion's eye view on the matters discussed, we may sum up the contents of the Śabdakhaṇḍa of Prasthānaratnākara. The tenets like, the ten categories

of knowledge; stability of knowledge (though four types of knowledge are Nitya and six types are Anitya); further classification of knowledge into three categories, namely, Sāttvika, Rājasa and Tāmasa; the ascertainment of Prāmāṇya in the Sāttvika knowledge; controversy with Naiyāyikas over the issues like the nature and division of Karaṇa along with the etymology of Saṁśaya; the establishment of Anyakhyāti, refutation of various Khyātis which are approved by other Śāstras; fixation of the number of Pramāṇa as per his own system; justification of the invariability of words, meaning and their relations; the refutation of several types of Lakṣaṇā and Vyañjanā and the justification of the state of prompting agent (Pravartakatā) in the God are well established with arguments.

In the context of discussing the above-said contents the views of various systems like Nyāya, Vaiśeṣika, Sāṁkhya, Vedānta (Śāṅkara, Rāmānuja, Mādhva, Naimbārka,), Mīmāṃsā (both Bhatta and Prabhākara), grammar and poetics have been discussed. The author has elaborately discussed and justified the views of his own school with his outstanding scholarship. From the observation of this text, it becomes clear that the learned author had mastery over many Śāstras and therefore, has an easy access to the contents of those Śāstras. His depth in original thinking automatically outbursts from the text under review.

-
१. चत्वारि वाक्परिमिता पदानि तानि विदुर ब्राह्मणा ये मनीषिणः,
गुहाभ्यां त्रीणि निहिता नेङ्गयन्ति तुरीयं वाचो मनुष्याः वदन्ति.

चर्चा

आधारपत्र

डॉ. श्रीकिशोरनाथ झा

एस्. आर्. भट्ट : इन वैस्टर्न इन्डोलोजिस्ट्स द्वारा फैलाई गई इस भ्रान्त धारणासे असहमत हूं कि वाचस्पतिने सविकल्पक-निर्विकल्पकका भेद बौद्ध मतके प्रभावसे किया है। इस पक्षके समर्थनमें मैं एक प्रतिकूल तर्क दूंगा और एक अनुकूल तर्क दूंगा। प्रतिकूल तर्क यह कि बौद्ध ज्ञानमीमांसक प्रत्यक्षको निर्विकल्पक मानते हैं सविकल्पक कदापि नहीं मानते हैं। वे “मेयाधीना मानसिद्धि” के प्रवर्तक हैं। उनके अनुसार “मानं द्विविधं, मेयद्वैविध्यात्” और जो दो मेय हैं वह एक स्वलक्षण है और दूसरा सामान्यलक्षण। स्वलक्षण है वह प्रत्यक्षगत है और प्रत्यक्ष कल्पनापोढ़ है। ‘कल्पना’ मतलब विकल्प। सविकल्पक ज्ञानको वह कल्पना कहते हैं। पांच प्रकारकी कल्पना जो हैं उससे भिन्न है। तो उनके अनुसार प्रत्यक्ष निर्विकल्पक ही है, निर्विकल्पक भी है ऐसा नहीं है। अतः बौद्धका प्रभाव तो हो ही नहीं सकता। बौद्धका प्रभाव होता तो सविकल्पक प्रत्यक्षकी स्वीकृति वह नहीं करते। मैं जो अनुकूल तर्क देना चाहता हूं वह यह कि मेरे मतमें वस्तुतः वाचस्पतिने यह भेद प्रस्तुत किया है, पहली बार किया है ऐसा कहा जा सकता है, मगर उसका मूल वहां है। इसलिये पहली बार कहा हो यह मैं तो नहीं मानता। लेकिन उसको उन्होंने स्पष्ट

किया है मीमांसाके प्रभावसे. प्रभाकर और कुमारिल ने बहुत ही स्पष्ट रूपमें अपने श्लोकवार्तिकमें इस भेदको बतला दिया था. उनकी जो प्रत्यक्षकी व्याख्या है वह “बाल-मूकादि”में है. वह तो सर्वविदित है. अतः वाचस्पतिपर बौद्ध प्रभाव है वह वेस्टर्न इन्डोलोजिस्ट्सद्वारा फैलाई गई भ्रान्तधारणा है. उसी भ्रान्तधारणाको हम आगे बढ़ायें यह मुझे उचित नहीं लगता है.

के.ई.देवनाथन् : भट्टमहाशयैः उक्तं तद्विषये मम अभिप्रायः : सविकल्पकं निर्विकल्पकम् इति यः प्रभेदः वर्तते सः प्रभेदो वाचस्पतिमिश्रेभ्यः प्राक् नासीद् इति भवताम् अभिप्रायः ?

के. एन्. झा : नहि. तथा न व्याख्यातम् इति.

के.ई.देवनाथन् : सत्यम्. तत्र वाचस्पतिमिश्रेः नामकरणं कदाचित् कृतं स्यात् परन्तु भाट्टवार्तिकेऽपि ‘निर्विकल्प’ इति शब्दो नास्ति. “अस्ति ह्यालोनाचात्मकं ज्ञानम्” इति ‘आलोचनम्’ इति शब्दो अस्ति. तत्र विकल्पस्तु मनसः इति साङ्ख्यसिद्धान्ते पूर्वमेव अस्ति. “आलोचनं व्यापारः इन्द्रियाणां, विकल्पस्तु मनसः” इति.

के. एन्. झा : वाचस्पतिकी जो पंक्ति है उसमें तो वे कहते हैं कि “तदेतद् अतिस्फुटत्वात् शिष्यैर्गम्यतएवेति भाष्यवार्तिककाराभ्याम् अव्याख्यातम्” यह तो हमने कहा था. मैं सोचता हूं कि सविकल्पक और निर्विकल्पक जो आया वह बौद्धका प्रभाव होगा. भट्ट साहबने जो कहा है मैं उस तर्कको मान लेता हूं. और मानने योग्य है. उसका कोई खण्डन नहीं कर सकता. क्योंकि कुमारिलका प्रभाव जितना वाचस्पतिपर सम्भव है उतना बौद्धका प्रभाव सम्भव नहीं है. कुमारिलका ये अनुगमन करेंगे और बौद्धोंका अनुगमन करते समय इनको तीन बार

सोचना पड़ेगा कि “जिसका मैं खण्डन कर रहा हूँ उसीका विषय मैं कैसे ले लूँ!”

के.ई.देवनाथन् : तत्र एवम् अस्ति. न्यायभाष्यकारैः ‘सविकल्पकं-निर्विकल्पकम्’ इति नामकरणन्तु न कृतं स्यात्. भाष्यस्य अन्या गतिः नास्ति. न्यायभाष्यं प्राचीनवैयाकरणमतस्य दूषणार्थम् आगतम्. तत्र भाष्यम् एवम् अस्ति इति अहं स्मरामि : “यदा तावद् इन्द्रियसन्निकर्षानन्तरं... बुद्धिः भवति तत् न शाब्दं भवति. रूपमिति जानीते रसमिति जानीते इति न व्यवहियते” तत्र पंक्तिः एतादृशी नास्ति. एतादृशी अस्ति : “तत्र यदा तावद् ज्ञानं “रूपमिति जानीते रसमिति जानीते” इति ज्ञानं भवति तत्र शाब्दं भवति”. तद् ‘अव्यपदेश्य’पदेन व्यवच्छिद्यते इति भाष्यस्य साक्षाद् अर्थः. एवं तावद् वस्तुतः ‘शाब्दम्’ इति प्रयोगो अस्ति. तद् बौद्धवासनया नास्ति. तत्र शब्देन व्यवहर्तुं योग्यं ज्ञानं भवति तद् शाब्दं नतु शाब्दबोधो अत्र विवक्षितं ज्ञानम्. तत्र शाब्दं ज्ञानं यद् भवति तत्र सविकल्पकज्ञाने सर्वत्र शब्दानुवेधो भवति. “अनुविद्धमिव ज्ञानं सर्वं शब्देन भासते” इति प्राचीनवैयाकरणपक्षे निर्विकल्पकमेव नास्ति, सविकल्पकमेव अस्ति. तद् व्यवच्छेत्तुम् अत्र भाष्यकारैः उक्तम्. तदेव अभिप्रायो अत्र वाचस्पतिमिश्राणां भवति. परन्तु तैः शब्दान्तरं प्रयुक्तम्.



स्वामी श्रीश्यामाशरणजीद्वारा अध्यक्षीय उद्बोधन

कृष्णाय वासुदेवाय हरये परमात्मने।

प्रणतक्लेशनाशाय गोविन्दाय नमो नमः ॥

समादरणीय गोस्वामी श्याममनोहरजी ! शरदकुमारजी ! समागत विद्वद्भार्य ! बड़ी प्रसन्नताकी बात है : गोस्वामी श्रीपुरुषोत्तमजीका एक विलक्षण ग्रन्थ जिसका आज विमोचन हुवा. हम जहां तक समझते हैं पुस्तकालयोंमें जितनी पुस्तके होंगी ऐसी कोई पुस्तक नहीं होगी जिसको श्रीपुरुषोत्तमजीने नहीं देखा होगा. उनके ग्रन्थोंके अध्ययनसे ऐसा मालुम पड़ता है. जो बातें न्यायमें स्पष्ट नहीं होती थीं कुछ विलक्षण ढंगसे उन्होंने प्रतिपादन किया है. प्रारम्भमें नैयायिककी बुद्धि चक्कर काट जायेगी. क्या हुवा यह ! जैसे हमारे श्रीकिशोरनाथजी बैठे हुवे हैं पुत्रका पिताके साथमें क्या सम्बन्ध है ? जनकत्व सम्बन्ध है. तो वह जनकत्वसम्बन्धके प्रतियोगी पुत्र पड़ते हैं. और अनुयोगी ? नैयायिक कहते हैं कि जिसमें जनकत्व जा कर ठहरेगा वह होगा. किन्तु श्रीपुरुषोत्तमजीकी कुन्तिस्तुतिमें एक पंक्ति आती है उससे मालुम पड़ता है, अद्वैतवेदान्तादिकी प्रक्रिया है : सम्बन्ध दोपर आश्रित होता है. तत्सत्ताक होता है और उनसे भिन्न होता है. इसी दृष्टिको ले कर श्रीपुरुषोत्तमजी महाराजने जनकत्व जा कर पितामें ठहरेगा ऐसा कहा. पिताको आप लोग अनुयोगी बनाइये. आप एक ही जनकत्वसम्बन्धका अनुयोगी बना देते हैं जनकत्वको और प्रतियोगित्व बना देते हैं पुत्रत्वको. उनका कहना है : जनकत्वको रखिये सम्बन्ध और और पिताको बनाइये अनुयोगी और पुत्रको बनाइये प्रतियोगी. यह उनकी दृष्टि है. फिर वहां महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यजीकी पंक्ति लग जायेगी. तो श्रीपुरुषोत्तमजीका दृष्टिकोण शास्त्रके विषयमें

बड़ा विलक्षण है.

आचार्यश्री चर्चा कर रहे थे कि पुष्टिमार्गमें अध्ययन अध्यापन ज्ञान से लोगोंको नफरत जैसी हो गई है. जबकि प्रारम्भमें ही महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यजी “माहात्म्यज्ञानपूर्वस्तु सुदृढ सर्वतोऽधिकः स्नेहो भक्तिः” मानते हैं. भगवान्‌के माहात्म्यज्ञानकी बहुत आवश्यकता है. देखिये, यशोदा मैयाको भगवान्‌ने पहले अपने मुखारविन्दमें अपने स्वरूपका दर्शन कराया और उसके पश्चात् ही दामोदरलीला हुई. जब उनके बन्धनमें भगवान्‌को बंधना ही था तो ज्ञानकी क्या आवश्यकता थी! तो वहां गोस्वामी श्रीविठ्ठलनाथजीने ज्ञानके द्वारा संस्कारविशेष आते है इसलिये ज्ञानका भी एक महत्व है ऐसा कहा है. देखिये बड़ी सरल पंक्ति है. लोग दृष्टिपात नहीं करते. “इयेष किल तं बद्धं दाम्नातद्वीर्यकोविदा” (भाग.पुरा. १.०।५।१२) इस श्लोककी व्याख्यामें यशोदा मैयाको एक गाली जैसी लगती है. कुछ टीकाकारोंने पदच्छेद ही दूसरे ढंगसे कर दिये हैं. “दाम्ना तद्वीर्यकोविदा” कुछ लोगोंने ऐसा पदच्छेद कर दिया है. सीधी एक गाली लगती है कि यशोदाजी भगवान्‌के स्वरूपको नहीं जानती हैं. उनके अन्दर भगवान्‌के स्वरूपके विषयमें अज्ञान है. वहां महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यजी लिखते हैं: “तृणावर्ताद्याः अनेन मारिता. कोऽस्याः मारणे प्रयास!” भगवान्‌ने तृणावर्तादिको मार दिया तो यशोदा मैयाको भी मार सकते हैं. गाली है यशोदाजीकेलिये शुक्रदेवजीकी कि “नहीं जानती”. सीधा शब्द हम कह दें कि आप मूर्ख हैं तो बुरा लगता है. “आप नहीं जानते!” कहनेसे भी अर्थ तो वही आयेगा “आप मूर्ख हैं!” किन्तु गाली थोड़ी अच्छी है. तो इस पंक्तिपर बड़ा अच्छा विचार किया है श्रीलालूभट्टजीने. उन्होंने कहा यशोदा मैयाकेलिये यह गाली नहीं है. आधुनिक पुष्टिमार्गीयोंकेलिये यह गाली है. कारण क्या है? यशोदा मैयाको मूर्ख बनानेवाले स्वयं प्रभु हैं. महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यजीका कहना है कि भगवान्‌के विषयमें जान-बूझकर मूर्ख मत बनिये. और भगवान्‌ यदि मूर्ख बना दें तो

आपका दूषण नहीं भूषण है. यशोदा मैयाको भगवान् ने ही स्वयं मूर्ख बनाया. क्योंकि यदि वह यदि उनके वीर्यके विषयमें जानती तो बांधती ही नहीं. किन्तु अब हम लोग आज प्रयास कर रहे हैं जान करके मूर्ख बननेका. इसलिये हम आधुनिक पुष्टिमार्गीओंकी निन्दा है. और यशोदा मैयाकी प्रशंसा है.

देखिये! शङ्कराचार्यजीका प्रपञ्चको मिथ्या मानना. कितने जोरसे सभी वैष्णवाचार्योंने खण्डन किया! भगवान् जिस प्रपञ्चको रचते हैं उस प्रपञ्चके मिथ्यात्वका खण्डन करते हैं. क्योंकि भगवान् की महिमा कुछ नहीं रह जाती है, प्रपञ्च मिथ्या हो तो. मिथ्या वस्तु तो किसी जादुगरने खड़ी कर दी है. फिर “मयूराश्चित्रिता येन हंसा च शुक्लीकृता” इत्यादि भगवान् की महिमा ज्ञापित नहीं होती. हमारे केशव काश्मीरीजीने ब्रह्मसूत्रके ऊपर टीका लिखी है: कौस्तुभप्रभा. उन्होंने एक बड़ी अच्छी बात कही है. एक सभा थी जिसमें कुछ अद्वैतवादी आये थे. थोड़ी चर्चा हो जाये! यह प्रपञ्च मिथ्या है उसे भगवान् जानते हैं कि नहीं जानते? यह हमारा प्रश्न है. अगर नहीं जानते तो भगवान् में अज्ञत्वापत्ति होगी. और जानते हैं तो मिथ्या जान करके भी इसकी पालना क्यों करते हैं? स्वप्नमें किसीके पुत्र पैदा हो जाये जाग्रतमें उसके मुखमें कोई जल नहीं डालता है. वहां अद्वैतवादी थे. उनके यहां एक बाधितानुवृत्ति है. उसे वह सब जगह लगाते हैं. तो बाधितानुवृत्तिसे भगवान् जानते हैं कि संसार मिथ्या है किन्तु फिर भी सत्य है. दो कोटि आती है उनकी ज्ञानीके ढंगकी. तो भगवान् के माहात्म्यज्ञानकी बहुत आवश्यकता है. महाप्रभुजीने कहा “शास्त्रम् अवगत्य मनोवाग्देहैः कृष्णः सेव्यः” भगवान् को अच्छी तरह समझ कर ही भक्ति होगी. भगवान् के स्वरूपका ज्ञान आवश्यक है. स्वरूपका ज्ञान शास्त्रोंके चिन्तनसे ही होता है. इसीलिये श्रीनारदजीने “तद्विहीनाज्ञानानाम्” (नार.भ.सू.) कहा है. भगवान् के स्वरूपका ज्ञान जिनको नहीं होता है उनकी जारभक्ति हो जाती है. देखिये! “सा

परानुरक्तिरीश्वरे” (शाण्डि.भ.सू.) इस शाण्डिल्यसूत्रमें माहात्म्यज्ञानका उल्लेख नहीं किया है. और “माहात्म्यज्ञानपूर्वस्तु”में माहात्म्यज्ञानका उल्लेख किया है. श्रीगोकुलनाथजीने इस बातको उठाया. क्योंकि महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यजी शाण्डिल्यका बहुत प्रामाण्य मानते हैं. द्वितीयस्कन्धकी सुबोधिनीमें उसका उल्लेख भी है. अन्य भी एतन्मतानुयायी उनका प्रामाण्य मानते हैं. वहां माहात्म्यज्ञानका उल्लेख नहीं किया है और “माहात्म्यज्ञानपूर्वस्तु” (नार.भ.सू.)में नारदजीने उल्लेख कर दिया. माहात्म्यज्ञान स्थिर नहीं रहता जब ममता अत्यन्त बढ़ जाती है. भगवान् ही अनुग्रह करके माहात्म्यज्ञानको तिरोहित कर देते हैं. यदि माहात्म्यज्ञानको भगवान् अस्थिर न करें तो उनकी सेवा न हो पाये. यशोदा मैया जानें कि भगवान् तो सारे संसारका पालन-पोषण करते हैं. मेरा भी पालन-पोषण करते हैं. फिर श्रीकृष्णको दूध पिलानेकी कोई आवश्यकता ही नहीं रहती. इसलिये भगवान्ने “वैष्णवी व्यतनोत् मायाम्” अपनी वैष्णवी मायाका पड़दा तान देते हैं. क्योंकि अन्यथा लीला नही हो सकती. भगवान् जिस मायाके द्वारा जीवोंको व्यामुग्ध करते हैं वह अलग है. भगवान्की वैष्णवी माया अलग है. महाप्रभुका कहना है कि भगवान्का माहात्म्यज्ञान होना चाहिये तभी भक्ति हो सकती है. तो इसलिये आवश्यकता है शास्त्रोंकी. श्रीश्याममनोहरजी बड़ा अच्छा काम कर रहे हैं. कितने ग्रन्थोंका प्रकाशन कर रहे हैं. यद्यपि श्रीश्याममनोहरजीही सबको कंकड़के समान नेत्रोंमें चुभ रहे हैं उनके सम्प्रदायमें. क्योंकि यह खण्डन करते हैं किन्तु काम कितना करते हैं. अब यदि यह साहित्य नहीं रहेगा तो सम्प्रदाय क्या रहेगा ! आज इस ग्रन्थका विमोचन हो रहा है. मैं हृदयसे अपनी प्रसन्नता व्यक्त करता हूं. इसी कार्यके फलस्वरूप आप सब लोगोंके दर्शन हुवे. आगे भी विचार-विमर्श होता रहेगा. इसी शुभकामनाके साथ विराम लेता हूं.



Autonomy and supremacy of the Vedic testimony : Prasthānaratnākara view

Dr. S. S. Antarkar

I. Introduction :

Metaphysics and epistemology -theory of reality and theory of knowledge-the two central concerns of philosophic enquiry - are interdependent and indissolubly connected. However, in practice, philosophic enquiry may move in either of the two directions: i. It may pass from the enquiry into the sources of knowledge (Pramāṇa vicāra) to the enquiry into the nature of reality (Prameya vicāra) on the ground that the establishment of object of knowledge depends on the prior establishment of the valid means of knowledge¹; or ii. it may pass from the statement about the subject-matter i.e. the object of enquiry to the consideration of the valid means of knowledge appropriate to that object of enquiry. The former procedure, which begins with an enquiry into the means of knowledge, may result into the denial of the existence of objects not amenable to the source of knowledge (Pramāṇa) accepted by that school. The Cārvāka school is a case in point. Committed to the view that perception (Pratyakṣa) alone is the valid source of knowledge, it goes on denying the existence of God, Soul, Karma, rebirth, Paraloka on the ground that their existence cannot be established by Pratyakṣa Pramāṇa. In the western tradition also, the empiricist (Ādhyakṣika) rejects transcendent reality on the basis of his

epistemological commitment. Both the Pūrva and Uttara Mīmāṃsa Schools, on the other hand, begin by declaring that the objects of their enquiries are 'Dharma' and 'Brahman' respectively². Jaimini and Vyāsa offer definitions (lakṣaṇa) of the respective objects of their enquiries and then consider what instrument of knowledge is appropriate to give us knowledge of those objects. The second procedure also is not free from difficulties. Firstly when a philosopher says he wants to enquire into the nature of some object 'O', he, in some sense, already knows that there is an object 'O'. Nobody thinks of enquiring into the nature of a "barren woman's son", or "hare's horn". The plausibility of this objection rests on the failure to distinguish between 'vikalpa' as understood by Pantañjali in Yogasūtras and a cognition of the absence of an object. Vikalpa is defined as "a mental modification caused by words having no referent"³. One knows that certain expressions have no referent from the very understanding of the linguistic expression. The above examples are the cases of Vikalpa. Therefore, they rule out *ab-initio* any further enquiry. But where the very meaning of an expression does not rule out the possibility of referent, there arises a doubt whether that expression has a referent or not. For example, the expression "life on the Mars" does not rule out the possibility of having referent by its very meaning. In such a case there arises a desire to know whether there is life on the Mars. In such cases one cannot be said to already know that there is life on the Mars but the expression does not rule out the possibility of referent as in the case of Vikalpa. The danger in the second approach is that one may go on multiplying objects and go on adding number of Pramāṇas appropriate to them. Generally two

tendencies are noticed amongst philosophical systems—reductionist and inflationary. The empiricist is reductionist; the transcendentalist is inflationary. To these two considerations of Pramāṇa and prameya, the consideration of the ultimate goals of life (Puruṣārtha) must be added. Thus a complete philosophy in the classical Indian tradition includes, as its integral aspects, Pramāṇa, Prameya, Sādhana and Phala vicāra. A philosophical system is such a comprehensive coherent integrated whole of these four interrelated considerations, none of which can be severed from the rest. Such a system, I believe, is logically impeccable. Brahmvāda or Suddhādvaita is one such system. I am taking for consideration the view that the Vedas constitute distinct, autonomous and the supreme Pramāṇa.

The object of enquiry of the Jaimini-sūtras is Dharma and that of the Vyāsa-sūtras is Brahman. These two objects of enquiry have one thing in common viz., that they are not proper objects of empirical perception and other Pramāṇas based on empirical perception and that they are knowable only by Śruti Pramāṇa or Vedic testimony⁴. Neither the Mīmāṃsaka nor the Vedāntin accepts the possibility of Śruti coming in conflict with Pratyakṣa because “it is only in the matters which are not amenable to Pratyakṣa that Śruti is authoritative⁵. It is natural therefore, that they both give primacy to the Śabda Pramāṇa. Both the systems recognise perception as supreme in empirical matters and draw a sharp distinction between empirical enquiry and the ethico-religious and metaphysical enquiry into Dharma and Brahman. P.R. however instead of beginning with the statement of the subject matter of enquiry, begins with the consideration of Pramāṇa on the ground that the

establishment of the object of knowledge depends upon the prior establishment of the valid means of knowledge⁶.

Prameya is established by Pramāṇa. But how is Pramāṇa itself established? asks Nāgārjuna. He says, "If such objects are established for you through the Pramāṇas, tell me how those Pramāṇas are established for you"⁷.

He considers various alternatives and comes to the conclusion that, "the Pramāṇas are not established by themselves or by one another or by other Pramāṇas. Nor are they established by the prameyas, or accidentally"⁸.

P.R. enumerates four Pramāṇas—"Śruti, Pratyakṣa, Aitihya and Anumāna"⁹. It is interesting to note that these four Pramāṇas are accepted on the basis of the authority of the eleventh skandha of Śrīmad Bhāgavata¹⁰. The answer that "we accept Pramāṇas as laid down in Śrīmad Bhāgavata and therefore there is no fallacy or defect", does not seem to be logically satisfying. This is because the question how to justify one's decision to accept the authority of Śrīmad Bhāgavata remains unanswered. I want to argue that any attempt to justify the ultimate ground either leads to infinite regress (Anavasthā prasāṅga) or to circularity. I want to argue further that this is not peculiar to the Vedānta system or even to philosophy in general but to all systems of knowledge; to all sciences. The two alternatives are Foundationalism or Coherentism.

II. Foundationalism v/s Coherentism:

A science (Śāstra) is an organised and systematic knowledge and not a mere catalogue of truths. All

knowledge is formulated in statements and statements consist of words or terms. Science, thus, is a coherent system of statements. The ideal of any science may be said to be that in it all statements are proved and all words are defined. To accept any unproved statement or any undefined term may be regarded as a defect. But such an ideal is logically impossible to realise because any attempt to define all the terms and to prove all the statements is bound to lead to infinite regress or circularity. The ideal of science, therefore, cannot be a system in which every statement is proved and every term is defined but a system in which a minimum number of defined terms and unproved statements suffice for defining the rest of the terms and for proving the rest of the statements in that system.

We may broadly distinguish three types of sciences :

a. Formal sciences like Logic and Mathematics: the nature of minimum number of statements are formulas and the nature of minimum number of terms are symbols. I shall not discuss the nature of a formal deductive system in details.

b. Empirical Sciences like Physics, Biology, Psychology: 'Foundationalism' accepts some knowledge as providing the unquestionable foundation of all knowledge and the rest of the knowledge is a sort of 'superstructure' based on this foundational knowledge. This view is opposed by those who hold that no knowledge is foundational but all knowledge hangs together as a coherent and comprehensi-

ve system. This second view is called Coherentism. These two perspectives are held not only in the context of religion or spiritual knowledge but also in the empirical field. For example, some empiricists like Locke, Berkeley, Hume in the west and some Buddhists accept sense-experience as foundational. The Buddhists regard perception as "free from construction" and the traditional empiricists and logical positivists accept it as consisting of "uninterpreted pure sense-impression" or sense-data. Statements reporting these sense data are called "basic statements". These statements are expressed in sense-data language or physicalist language and all other empirical knowledge provided by various sciences is based on this indubitable knowledge. The view opposed to this is called 'coherentism'. According to coherentism, there are no indubitable, unquestionable basic statements. All observations and experiences are 'theory-impregnated'. What we can do is to aim at the most comprehensive system of statements which is internally coherent. In the empirical sphere, since human beings have the same physiological, biological and psychological nature, it is logically possible to imagine all human beings to arrive at complete unanimity as far as pure sense experiences are concerned. In the case of empirical matters, foundationalism stops at sense experience which is commonly shared by all human beings. Any knowledge which is verifiable or falsifiable by these experiential

statements is accepted as true.

How about a Sāstra in the religio-spiritual field which is different both from the field of empirical knowledge and the field of formal logic and mathematics? I submit that since in religio-spiritual field we are dealing not with an abstract formal truth like logic and mathematics—with tautologies and contradictions—but with human life, this Śāstra must be rooted in the facts of religio-spiritual life. We find that all organised religions and religious sects, start with some literature, which they consider as indubitable and infallible. All religions agree that human beings are imperfect, ignorant, fallible etc. They, therefore, look forward to someone or some literature, which is infallible, perfect and indubitable. And each religion identifies such literature whose source is traced to i. the revelation from God; ii. the wisdom of those who have achieved omniscience or iii. to impersonal revelation. This literature is called 'scripture' or Śruti, the sacred or Holy Text or the sacred word (Śabda Pramāṇa). Each religion regards its scriptures as infallible, indubitable and absolute truth.

Any theory of knowledge which makes a sharp distinction between the basic, indubitable foundational knowledge and the rest of knowledge which constitutes superstructure and stands in need of justification in terms of the basic knowledge has to answer the question whether the basic knowledge makes a truth-claim or claims neutrality. The logical positivists, for example, held that the basic sense-data statements, which provide the foundation for all empirical knowledge, merely record our immediate sense experiences. Since no interpretation is involved in recording the experiences and no attempt is made to relate that experience to other experiences

of the same person or of other persons the question of truth of those statements does not arise. As A.J. Ayer says, "Nothing venture, nothing lose" and also "nothing venture, nothing win"¹¹. Similar is the position of the Buddhist thinkers like Diñnāga who define perception as "free from all conceptions"¹². If pure sensuous experience is free from all thought-constructions and interpretations, it is incorrigible; that is, the possibility of error is ruled out. We need not enter into the controversy between Diñnāga and Dharmakīrti on the one hand and Dharmottara on the other whether the term 'Abhrāntam' (non-erroneous) is necessary to be added in characterizing such perception. There are only three options open to the foundationalist: Basic statements are a. truth-value neutral; that is, neither truth nor falsity nor doubt can be ascribed to them or b. necessarily true so that to deny them is a self-contradiction like saying "this black patch is not black" or c. such which can be justified. The alternative 'c' leads to infinite regress. The alternative 'b' makes them empty, tautological. If the alternative 'a' is accepted, then how can they justify truth-value of the non-basic statements?

In order to avoid these difficulties, some philosophers deny foundationalism and subscribe to coherentism. No experience, no statement, they argue, has any privileged position. The truth consists in their forming a coherent system. The difficulty in coherentism is that one can have the most comprehensive system of statements and yet the whole coherent system may be a fantasy or imaginary like Gulliver's travel or a novel.

As pointed out earlier, the P.R. view seems to be that the Vedas are supreme and autonomous. They

are foundational but neither truth neutral, nor standing in need of justification from any other Pramāṇa. The general view of both the Mīmāṃsa schools in this respect is that the validity of knowledge is intrinsic and invalidity is extrinsic. This allows the Mīmāṃsa schools to hold the Vedas as foundational and having intrinsic validity. But there is no self-contradiction if one denies their authority. As a matter of fact the Cārvāka, the Buddhists and the Jainas have denied their authority. The self-contradiction would consist in saying that I accept the Vedas as supremely and autonomously true but they are false or doubtful or their validity depends upon verification. Denying Vedic authority is to opt out of the Vedic tradition. This is not a logical or an epistemological error. A person or a community which rejects the authority of the vedas is called 'Avidika' or 'Nāstika' or 'heterodox' and that which accepts the authority of the Vedas is called 'Vaidika' or 'Āstika' or 'orthodox'. Thus acceptance or rejection of the Vedas as authoritative is itself neither true nor false; neither Pramā nor Apramā; neither itself justified nor unjustified but is a 'doxa', a commitment to the vedic view of life; to the Vedic tradition. It is to choose or adopt an ultimate standard or criterion by which to judge the truth or falsity of various ethical and religio-spiritual views. We measure the length of various objects by adopting a standard length of, say, a 'meter'. But the question whether the standard meter is a correct or accurate meter does not make sense. Nor is it necessary that lengths of objects be measured by adopting that standard alone. One can accept the standard of 'yard-foot-inches' or that of 'hand and finger' as alternative standards. But if anything is to be a standard, it should not vary from person to person; it should not be subjective,

private or personal to each individual. There are different standards of measuring time, different standards of measuring space. None of them is true or false and supreme. Each is autonomous but they are not themselves subject to any further justification.

Thus each philosophy is rooted in an 'a-logical' or 'non-logical' commitment which defines that philosophical system and distinguishes it from other systems. There are mainly three basic epistemological commitments found in the Classical Indian Philosophy. They are :

A. The empiricist commitment of the Cārvāk system to perception as the only source of knowledge;

B. The rationalist commitment of the Nyāya and the Sāṅkhya system that "whatever can be proved by logical argument is the true view"¹³ and

C. The Mīmāṃsa commitment that in the matters of Dharma and Brahman – the transcendent realities, Śruti is the sole authority while in empirical matters perception and other Pramāṇas based on it have the ultimate authority.

M. M. Vāsudevaśāstri Abhyankar in his introduction to Sarva-Darśana-Saṅgraha had very aptly distinguished these three basic commitments and classified the Classical Indian Philosophical schools into three categories: Ādhyakṣika, Tārkika and Śrauta schools¹⁴. The Uttara-Mīmāṃsa or the Vedānta school in general belongs

to the third category.

Prasthānaratnākara Argument :

Let us now consider the steps in the argument put forward by the P.R. to establish that the Vedic testimony is distinct (Pṛthak) autonomous (Anapekṣa) and supreme or ultimate (Mūrdhanya) .

The first step in the argument consists in arguing that the verbal testimony is a distinct Pramāṇa. As we know, the Cārvāka school refuses to recognise verbal testimony as a distinct Pramāṇa. Its main argument is that linguistic utterances or assertions are the instrument of communication of cognition and not an instrument of cognition. The Vaiśeṣika and the Bauddha schools are prepared to concede that verbal testimony is also an instrument of cognition but they reduce it to inference. As against these two positions the Nyāya maintains that the linguistic assertions such as "there is a cow" or "Bring a pot" produce cognition in the hearer which are distinct from both the perceptual and inferential cognition because the verbal cognition is produced neither directly by sense-object contact nor indirectly from the perception of Hetu as universally connected with the Sādhya. The P.R., therefore, refers to the Nyāya argument and concludes that verbal testimony is a distinct Pramāṇa¹⁵.

The P.R. realises that it is not sufficient to establish that verbal testimony is a distinct Pramāṇa. What is required is to show that verbal testimony is also autonomous; that is, not dependent on any other Pramāṇa. It may be admitted, for example, that the fire on the yonder hill can be cognized by three distinct Pramāṇas -preception, inference and verbal testimony.

Though verbal testimony is a distinct Pramāṇa, its validity depends upon the fact that it is not contradicted by perception. The author emphatically says, "Let it (verbal testimony) be a distinct Pramāṇa. But the truth cannot be established even by hundred verbal testimonies, which are opposed to, or incompatible with perception. This is because verbal testimony depends or lives on perception"¹⁶. If this dependence of verbal testimony on perception is not accepted then even a false sentence will have to be regarded as Pramāṇa.

Dependence of verbal testimony on perception is two fold : 1. firstly, the validity of verbal testimony depends upon its not being incompatible with perception; 2. secondly, hearing of the words depends on auditory perception¹⁷. Therefore it is argued that "perception and not verbal testimony is primarily independent"¹⁸.

The P.R. rejects both these objections. It meets the second objection by pointing out that though listening to the words depends on auditory perception the validity of verbal testimony does not depend upon auditory perception.¹⁹ It meets the first objection by pointing out that the validity of Vedic testimony is independent of perception because Vedic testimony gives us knowledge in matters of Dharma and Brahma which are not knowable by perception²⁰. Thus a distinction is made between 1. Verbal testimony in ordinary worldly matters (Laukika) which are knowable by perception and other Pramāṇas and hence lives on perception and 2. Verbal testimony in religio-Spiritual matters (Alaukika) which are not knowable by perception etc. and hence whose validity does not depend upon our listening. Vedic testimony therefore, is not only a distinct Pramāṇa but also an

autonomous independent Pramāṇa.

It is interesting to note here that both the Mīmāṃsā schools subscribe to the doctrine of Pramāṇā-Viplava or Pramāṇa-Vyavsthā in so far as they hold that the objects of their enquiry - Dharma and Brahma - is knowable only through Śabda and not through perception and other Pramāṇas dependent on perception. They also hold that in empirical matters, perception is the primary Pramāṇa. Thus they subscribe to the bifurcation of two types of Śāstras and two distinct sets of Pramāṇas in these two spheres of enquiry. In empirical sphere perception is ultimate of primery and all other Pramāṇas including Śabda are living on perception. On the other hand, in religio-spiritual matters, Vedic testimony is the primary or ultimate authority and other Pramāṇas like inference must be in conformity with the Vedic testimony.

But even this bifurcation of two spheres, Laukika and Alaukika, empirical and supra-empirical, factual and religio-spiritual does not accord ultimate supremacy to the Vedic testimony. This is because the ultimate spiritual reality is realizable directly by a spiritual aspirant by following the spiritual path of Jñāna, Bhakti Yoga etc. The P.R., therefore, mentions the last objection against the absolute supremacy (Pramāṇa-Prāmānya) of the Vedic testimony thus : "by Yaugic practices etc. arises the mystical experience or spiritual cognition which is not capable of being falsified. How then can the Vedic testimony alone be regarded as primary or absolutely supreme?"²¹

The author meets this objection in two ways :

1. the experiences of the Yogīs and other spiritual Sādhakas are themselves doubly rooted in the Vedas - the spiritual practices they follow are prescribed by the Vedas and the resulting experiences are also in conformity with the Vedas. It is because both the practices and the resulting experiences are in conformity with the Vedic testimony, that they are accepted as valid. The practices and experiences not in conformity with the Vedic testimony would have no validity²². If we accept the practices and spiritual experiences of the yogis, seers, mystics as independently valid, then it would go against the supremacy of the Vedas. The answer of the P.R. is that they have no independent authority or validity: their validity also depends on the Vedas.

This step in the argument excludes mystics of the non-vedic traditon.

2. The second answer is that the Yogis and Ṛṣis also do not agree with each other in their experiences: they contradict each other.

I would like to quote here a verse from Samantabhadra's Āptamīmāṃsā: "Since the doctrines of all the saviours (tīrthaṅkara) contradict each other, none of them is trustworthy. Who, then, could be the guru (instruction)²⁴?"

According to Dr. B. K. Matilāl, Samantabhadra

intended to defend the Anekānta doctrine by pointing out the incompatibilities between the teachings of founders of different faiths²⁵. Matilal mentions similar verse quoted in Tattvasamgraha. It runs as follows: "If Sugata (the Buddha) is omniscient, how do we know that Kapila is not (also omniscient)? If both of them are omniscient, how is it then that the view of the former differs from the latter"²⁶.

This verse, according to Matilāl, was apparently used to refute the Jaina doctrine of omniscience²⁷. As we know, the Pūrva Mīmāṃsa also denies the doctrine of omniscience. Śrī Vallabhācārya belongs to the Vedic-Vedāntic tradition. Like other Ācāryas he also accpets the Vedas, Śrīmad Bhagavadgītā (Śrīkṛṣṇavākyaṇi) and the Vyāsa Sūtras. But he adds Śrīmad Bhāgavata. He calls this Samādhībhāṣā of Vyāsa²⁸. This addition of Śrīmad Bhāgavata and its description as Samādhībhāṣā is very instructive and significant. By Samādhībhāṣā is meant the whole of Bhāgavata. Vyāsa in his Samādhī came to know about secular (Laukika) matters and also about the "opinions of others" (pramātā) in addition to "religio-spiritual matters" which are not amenable to other Pramāṇas. Therefore, within Bhāgavata, three discourses are distinguished, secular or empirical discourse, discourse containing opinions of others and religio-spiritual discourse²⁹. Pramāṇa is defined as the cognition which is un-contradicted and which cognises what is uncognised. The secular empirical discourse and the opinion of others do not qualify to be called Pramāṇa according to this definition because they are cognitions of what is cognised and cognisable by secular means of cognition and also open to falsification by other means of cognition³⁰. However, that portion of Śrīmad Bhāgavata which asserts what is true, what

is un-contradicted and un-cognised (and also not capable of being contradicted and cognised by other Pramāṇas) is Samādhībhāṣā³¹. It describes author's experiences of all that was revealed to him in his mystical trance. This, therefore, is the culmination of the Vedic way of life. Thus in religio-spiritual transcendent, supra-empirical matters like Dharma and Brahman, only the Vedas constitute the distinct, autonomous and the supreme Pramāṇa. The Vedas, Śrīmad Bhagavadgītā, Brahmasūtras and Śrīmad Bhāgavata—these fourfold testimony as a coherent system forms the supreme Pramāṇa. There is no internal contradiction between these four sources. But the doubt about the true import of the earlier one is to be resolved by reference to the latter one³². The true import of the Vedas, which are "the breaths of God"³³ is to be determined by the sentences deliberately made by the God in Śrīmad Bhagavadgītā compiled by Vyāsa. If any doubt about the true import of the Vedas still remains, it is to be resolved by reference to the Sūtras written by Vyāsa and finally by reference to Śrīmad Bhāgavata, in which the true import of the Vedic way of life as revealed in the mystical, supra-sensuous direct experience to Vyāsa is stated. Thus is established the supremacy of the vedas and nothing else in transcendent religio-spiritual matters not open to any other type of cognition and hence not capable of being contradicted by any other Pramāṇa and being eternally connected with the subject matter³⁴.

If this is a form of foundationalism, it seems to be, in principle, unavoidable and any demand for its justification from outside is a pseudo-demand. It is this total commitment of the total self (thought, feeling and will) that defines Vallabha Sampradāya, Not to accept

this total commitment is to opt out of this Sampradāya.

Bibliography :

1. Gosvāmī Puruṣottamjī, Prasthānaratnākara.
2. Śrīmad Vallabhācārya, The Tattvārtha Dīpa Nibandha with Prakāśa etc. Sheth Narayandas Jethanand Asanmal Cherity Trust, Mumbai, 1943.
3. M. M. Vasudeva śāstrī Abhyankar, Sāyaṇa Mādhavācārya's Sarvadarśana saṅgraha. Bhandarkar oriental Research Institute, Pune, 1951.
4. Kamaleshwar Bhattacharya - The Dialectical Method of Nāgārjuna Vighrahavyāvartanī (3rd Ed.) Delhi, 1990, Motilal Banarsidass.
5. Samantabhadra swāmī, Āptamīmamsa, Kashi, Bhāratīya Jain Siddhānta Prakāśana, 1914.
6. B. K. Matilāl, The central Philosophy of Jainism, (Anekāntavāda) L. D. Institute of Indology, Ahmedabad, 1981.
7. A. J. Ayer, Language Truth & Logic, 2nd Edition. London, Victor Gollancy Ltd. 1964.

Abbreviations :

1. PR - Prasthānaratnākara.
2. TDN - Tattvārtha Dīpa Nibandha.
3. SDS - Sarva Darśana Saṅgraha.
4. VV - Vighrahavyāvartanī.
5. AM - Āptamīmamsā.
6. CPJ - The Central Philosophy of Jainism.
7. LTL - Language, Truth & Logic.

REFERENCE :

१. मानाधीनामेयसिद्धिः / प्रमेयसिद्धिः प्रमाणाद्धि.

२. अथाऽतो धर्मजिज्ञासा (जै.सू.१।१।१), “अथाऽतो ब्रह्मजिज्ञासा” (व्या.सू.१।१।१).
३. शब्दज्ञानानुपातिवस्तुशून्यो विकल्पः (पात.यो.सू. १।९).
४. आगममात्रसमधिगम्यएव तु अयमर्थो धर्मवत्” (ब्र.सू.शां.भाष्य २।१।६).
५. प्रत्यक्षादृष्टविषये पदार्था श्रुतिबोधिताः” (भाग.सुबो. २।९।३२).
६. “मानाधीना मेयसिद्धिः” इति अन्यत्रापि तथाङ्गीकारेण अविप्रतिपन्नत्वाद् अतः
तदेव अत्रापि पूर्वं निरूपणीयम्. P.R. p.1.
७. यदिच प्रमाणं ते, तेषां-तेषां प्रसिद्धिः अर्थानां, तेषां पुनः प्रसिद्धिं ब्रूहि
कथं ते प्रमाणम्”. VV 31.
८. “नैव स्वतः प्रसिद्धिः न परस्परतः परप्रमाणैः वा, न भवति नच प्रमेयैः
नचापि अकस्मात् प्रमाणानाम्”. VV 51
९. श्रुति प्रत्यक्षम् ऐतिह्यम् अनुमानं चतुष्टयम्” P.R. 48.
१०. एवम् एकादशस्कन्धे श्रुतौ यद् विनिरूपितं, तदाश्रित्य मायात्रैतदुच्यतेऽतो
न दूषणम्”. P.R. 48.
११. LTL p.10.
१२. प्रत्यक्षं कल्पनापोढम्.
१३. बुद्ध्या यद् उपपन्नं तत् सर्वं न्यायमतम्.
१४. तत्त्वानुसन्धानसाधनीभूतप्रमाणत्रैविध्याद् आध्यक्षिकं, तार्किकं श्रौतं चेति
दर्शनस्यापि त्रैविध्यं सज्जायते”. सर्वदर्शनसङ्ग्रह, प्रस्तावना पृष्ठ ७९.
१५. अतः पृथगेव शब्दः प्रमाणम् इति स्थितम्. P.R. p.52.
१६. ननु अस्तु प्रमाणान्तरत्वं, तथापि प्रत्यक्षविरुद्धं शब्दशतेनापि न प्रमातुं
शक्यते, प्रत्यक्षोपजीवकत्वात् शब्दस्य, अन्यथा प्रतारकवाक्यस्यापि प्रामाण्यापत्तेः.
१७. किञ्च स्वस्वरूपलाभेऽपि शब्दः श्रोत्रसापेक्षः.
१८. अतः प्रत्यक्षस्यैव मुख्यत्वम् उचितं न शब्दस्य.
१९. स्वरूपलाभे श्रोत्रसापेक्षत्वेऽपि प्रामाण्यांशे तदनपेक्षत्वात्.
२०. नापि प्रत्यक्षोपजीवकत्वं, वेदे तदभावात्, लोकानधिगतस्यापि विषयस्य धमदिः
बोधनात्.
२१. ननु बाध्ययोग्यव्यतिरिक्तज्ञानजनकं सत्त्वं योगादिनापि जन्यतइति कथं वेदस्यैव
मुख्यत्वम्? PR 49.

२२. तेषामपि वेदमूलत्वाद्, अवेदमूलानाम् अप्रमाणत्वाद्... पूर्ववत्. Op.cit.
२३. योगिनाम् ऋषीणामपि परस्परविप्रतिपत्तिदर्शनात् च. पूर्ववत्. Op.cit.
२४. तीर्थकृतसमयानां च परस्परविरोधतः, सर्वेषामाप्तता नास्ति कश्चिदेव भवेद् गुरुः. AM 3.
२५. CPJ. p.24.
२६. मुगतो यदि सर्वज्ञः कपिलो नेति का प्रमा, तावुभौ यदि सर्वज्ञौ मतभेदः कथं तयोः. CPJ p.24.
२७. Op., cit.
२८. वेदाः श्रीकृष्णवाक्यानि व्याससूत्राणि चैव हि, समाधिभाषा व्यासस्य प्रमाणं तच्चतुष्टयम्. TDN 7.
२९. 'समाधिभाषा' नाम भागवतम् इति अर्थः. सर्वस्यापि श्रीभागवतस्य समाधिभाषात्वम्. तन्मध्ये लौकिकत्वेन परमतत्वेन यस्य अनुभवः स भागो यथाक्रमं 'लौकिकी-भाषा', 'परमतभाषा' च उच्यते. TDP, Yojana on Verse 7, p.38.
३०. परन्तु अबाधितानधिगतार्थगन्तृप्रमाणमिति प्रमाणलक्षणं लौकिकीभाषायां परमतभाषायां च न सङ्गच्छते. Op.cit.
३१. समाधिभाषायास्तु सत्यार्थाबाधितानधिगतार्थप्रतिपादकत्वेन सर्वप्रकारकं प्रामाण्यमिति भाषाद्वयात् सामाधिभाषायाः उत्कर्षः. Ibid., p.39.
३२. उत्तरं पूर्वसन्देहवारकं परिकीर्तितम्. TDN. Verse 8, p.39.
३३. अतो लौकिकव्यवहारसाधकस्यैव शब्दस्य प्रत्यक्षोपजीवकत्वेन वेदस्येति तत्प्रमाणमूर्धन्यत्वं निर्बाधम्. नच ईश्वरजन्यत्वाद् ईश्वरप्रत्यक्षोपजीवकत्वं वेदस्य शङ्क्यम्, अबुद्धिपूर्वकमेव तदभिव्यक्तेः. नच अत्र मानाभावो, 'निश्चसित' श्रुतेः.
३४. अतो लोकानधिगतार्थगन्तृत्वात् तदर्थस्य प्रमाणान्तराबाध्यत्वेन नित्यम् अर्थेन सह सम्बद्धत्वेन च वेदात्मकशब्दस्यैव मूर्धन्यत्वम् उचितं न अन्यस्य इति निश्चयः. PR p.53.



चर्चा

Autonomy and supremacy of Vedik testimony :
Prasthānaratnākara View

डॉ. श्रीएस्. एस्. अन्तरकर

रघुनाथ घोष : I would like to raise one or two points for clarification. In the beginning, you said that there are two types of Pramāṇa. One is Pratyakṣa-centric and Śruti is not Pratyakṣopajīvi. And in some cases, it depends on the subject matter. So far as Brahman or heaven is concerned, Śruti is the pramāṇa. And I would like to suggest you one point to note that before P.R. Vācaspati in the commentary, Bhāmatī, there is a clear distinction. There are some cases where Śruti has to be given priority. So there are two types of Prāmāṇya, Tātvika-Prāmāṇya and Vyāvahārika-Prāmāṇya. That is, if the subject matter is heaven, Brahman etc., in that case we have to depend on Śruti only. No other means of knowing. But so far as “Nadyās tīre falāni santi” like this, in that case Vyāvahārika pramāṇa,

that is other sources of knowing are essential. So, this is available in Vācaspati Miśra's Bhāmatī. And now, what P.R. "Śruti na pratyakṣopajīvi" in that case I have one point of reservation. And that is, so far as the subject matter of Śruti is concerned, it is not dependent on Pratyakṣa. But, as far as the meaning of Śruti or Mantra is concerned, it is dependent on Pratyakṣa. For instance in the statement like, "Sarvam khalu idam brahma" how do you know the meaning of it? Even you hear it: "Sarvam khalu idam brahma". So, you will have to rely on language. You have to hear it first. And you have to have some Pada-Padārtha-relation. So, here the question of Pratyakṣa comes in. So, those who believe that Pratyakṣa is jyestha-Pramāṇa, eldest among the Pramāṇas, they believe that Śruti-Vākya is incomplete if you don't have some perceptual knowledge of the word and their meaning, at least in hearing level or in reading level. So, I would like to know your reactions.

अन्तरकर : You have made two points. The first point is clear that the distinction between two types of Pramāṇa in empirical and transcendent sphere is made by Vācaspati

in Bhāmati. But this distinction is made even prior to Vācaspati and is found right in Jaimini-sūtra and Vedānta-sūtra. Śaṅkarācārya has in his Gitā-bhāṣya clearly stated this distinction. I have not repeated it because it is well-known. He says that even if hundred Śruti says that “Agniḥ anuṣṇa” we will not accept it because it goes against Pratyakṣa. I am not saying that P.R. is the first that is making such distinction. That is not the claim. But it follows this tradition and makes the distinction.

Now about the second point that in order even to know Śruti, you have to listen and read Śruti Vyakhyas. In this sense the Śruta-jñāna or Śabda-jñāna depends upon the perception of hearing and seeing. But I don't think that Śābda-bodha can be reduced to auditory perception. That is why Śābda is to be recognised as a different Pramāṇa. P.R. holds that though listening to words depends on Auditory perception, the validity of verbal testimony does not depend upon Auditory perception.

रघुनाथ घोष : Prof. Antarkara! I am not disagreeing that Śruti is a different means of knowing. That I agree. But the problem is that Pratyakṣopajīvakatva is there or not. That is a question.

Whether we can neglect Pratyakṣa all together or we have to depend on Pratyakṣa to have a separate means of knowing ?

वी. एन्. झा : I think, what Dr. Ghosh wants to know that whether Śabda-Pramāṇa requires pratyakṣa pramāṇa for functioning. There are two aspects in that one is called Svarūpa, in the P.R. he has made it clear that so far as the Svarūpa is concerned, it is heard by ears. But, as far as the understanding is concerned, it can't be done by perception. Therefore, for Svarūpa-jñāna alone that it is a sentence, it is an organized stream of noise. This is understood by perception. But for understanding perception is not going to help. This point is made very clear by P.R. So, this is one. Whether it requires perception for functioning is next step. How does language function? It is our common knowledge that the language functions on the knowledge of the relationship between word and meaning. Language can not function without that. Unless we have the knowledge of relationship between word and meaning, I can't understand a sentence. And for the knowledge of the relationship between word and meaning, I need the help of perception. This is what all other Śāstrakāras say. Now,

so far as the Veda is concerned, he has ruled out that possibility also. He said that it is not Buddhi-pūrvaka. Veda is not Buddhi-pūrvaka. In the case of ordinary language, the language is preceded by cognition. So, I know and I want to verbalize that knowledge in to language and therefore I need all these knowledge of relationship between word and meaning and all these which requires perception. But here Veda does not, because, he said that it is 'Niṣvasitṁ'. So, here the Naiyayika may say that God might have that knowledge. But even that is denied by him. He says what Prof. Antarkar is quoting again and again that even to decide the validity of Veda, he is again taking the help of Veda itself. So, even to say that Veda is Pramāṇa per-excellence. Why? Because it is Abuddhi-pūrvaka. How do you know that it is Abuhddhi-pūrvaka? The Veda itself says that it is not Buddhi-pūrvaka. So, this may be the answer that you may be seeking for.

प्रह्लादाचारः : तत्र 'पौरुषेय'शब्दविषये प्रत्यक्षस्य उपजीव्यत्वम् अस्ति. अपौरुषेयवेदविषयेतु प्रत्यक्षस्य उपजीव्यत्वं सर्वथा नास्ति इत्येवं रीत्या प्रतिपादितं वर्तते. अत्र मम एवं विचारो भवति. यद्यपि अतीन्द्रियविषयेषु; यथा, ब्रह्मविषये धर्मविषये ईश्वरविषये, प्रत्यक्षस्य उपजीव्यत्वेन प्राबल्यं वक्तुं न शक्येत.

अथापि सर्वोऽपि वेदः, केवलं धर्मं, केवलं वा ईश्वरं प्रतिपादयति इति नास्ति. जगद्विषयेऽपि वेदस्य प्रवृत्तिः वर्तते. इन्द्रियगोचरेष्वपि विषयेषु वेदस्य प्रवृत्तिः अस्ति. तत्र उदाहरणन्तु इदं भवति “जगत् सत्यं मिथ्या वा” इति विवादे वेदः प्रमाणम् इति उदाह्रियते. यानिच वेदवाक्यानि अत्र प्रमाणतया उदाह्रियन्ते जगद्विषये खलु तानि भवति. अत्र वेदान्तिभिः प्रत्यक्षस्य प्राबल्यं अङ्गीकर्तव्यं न वा? यद्यपि प्रत्यक्षातीतविषये प्रत्यक्षं किमपि वक्तुं न शक्नोतीति कृत्वा वेदस्य प्राबल्यं वक्तुं शक्येत. अतः तत्र प्रत्यक्षस्य विषयेषु यदि वेदस्यैव प्राबल्यं, प्रत्यक्षस्य उपजीव्यत्वप्रयुक्तमपि प्राबल्यं यदि नाङ्गीक्रियते तर्हि भवतु नाम तत्र अनेकानि मतानि भवन्ति. तत्र श्रीवल्लभाचार्याणां मते कथं स्थितिरस्ति इति अहं सम्यक् न जानामि. ते अद्वैतवद् जगतो मिथ्यात्वं न वदन्ति इति मे मतिः. जगतः सत्यत्वं स्वीकुर्वन्ति इति. अतः अद्वैतिभिः यदि वेदवाक्यानि मिथ्यात्वविषये उदाह्रियन्ते तत्र प्रत्यक्षविरोधः प्रत्यक्षस्य उपजीव्यत्वेन प्राबल्यं च जगत्सत्यवादिभिः वेदान्तिभिः स्वीकृतं वर्तते. एवं सति सर्वस्यापि वेदस्य प्रत्यक्षोपजीव्यत्वं नास्तीति कथं वा निश्चेतुं शक्यते? इति एकः प्रश्नः. तत्र प्रत्यक्षस्य शब्दस्वरूपग्राहकत्वेन उपजीव्यत्वम् इतितु वर्तते. यत् शब्दस्वरूपग्राहकं भवति तद् उपजीव्यं भवति इतितु वर्तते परन्तु तत्र शब्दविषयेतु प्रत्यक्षं तत्र न प्रवर्तते इति हेतोः प्रत्यक्षस्य शब्दस्वरूपमात्रग्राहित्वात् तत्र तावद् प्राबल्यं वक्तुं न शक्यते इति वदेयुः. अथापि यदा वेदस्य अपौरुषेयत्वं स्वीकृतं तदा वेदजनितज्ञानस्य प्रामाण्यन्तु कथं स्वीक्रियते? वेदान्ताः सर्वे प्रामाण्यस्वतस्त्ववाचकाः. नैयायिकाः पौरुषेयत्ववादिनो वेदस्य प्रामाण्यपरतस्त्वं वदन्ति. अतो वेदजन्यज्ञानस्यापि प्रामाण्यं तैः अनुमानादिना सम्पाद्यते. येच प्रामाण्यस्य स्वतस्त्वं

वदन्ति तर्हि वेदजन्यज्ञानस्यापि स्वतस्त्वं वाच्यम्. तत्र वेदजनितं यज् ज्ञानं तद्ग्राहकेण मानेनैव तस्य प्रामाण्यमपि सिद्धचतीति वक्तव्यम्. तत्र वेदजनितं यज् ज्ञानं तद्ग्राहकं प्रमाणं तत्र प्रत्यक्षमेव. अतः प्रत्यक्षेण न केवलं वेदस्वरूपं ग्रह्यते अपितु वेदजन्यज्ञानस्य प्रामाण्यमपि दृश्यतइति हेतोः यत्र प्रत्यक्षस्य उपजीव्यत्वं विशेषतो वर्तते अपितु यथा मया उक्तं सर्वत्र धर्मादिविषे वा ईश्वरविषये वा तथा वक्तुं न शक्यते किन्तु जगद्विषये प्रवृत्तस्य वेदस्य विषये प्रत्यक्षस्य विशेषतः उपजीव्यत्वं तत्प्रयुक्तं च प्राबल्यं विशेषतो वक्तुं शक्यतइति हेतोः सर्वस्यापि वेदभागस्य प्रत्यक्षोपजीवीत्वं नास्तीति कथं वक्तुं शक्येत इति कश्चन विचारः.

के.ई.देवनाथन् : प्रस्थानरत्नाकरस्य अभिप्रायः एवं ज्ञायते. तत्र प्रत्यक्षम् उपजीव्य शास्त्रं प्रवर्तते इति नास्ति इति तेषाम् अभिप्रायो भाति. एते अर्थवादानामपि प्रामाण्यं स्वीकुर्वन्ति. तत्र उदाहरणम् अस्ति “ग्रावाणः प्लवन्ते” . “ग्रावाणः प्लवन्ते” इतितु भाट्टमीमांसकदृष्ट्या अर्थवादवाक्यम् असत्यार्थप्रतिपादकम्. ग्रावाणां प्लवनं नास्ति परन्तु एते वदन्ति यत् सेतुबन्धनं तत्र प्रतिपादयन्ति. एवं रीत्या यत्र-यत्र असङ्गतार्थत्वं वेदे अस्माभिः दृश्यते तत्र सर्वत्रापि ग्रन्थकर्तारः प्रामाण्यं स्वीकुर्वन्ति. अत्र अर्थवादानां विषयेऽपि चिन्ता कृता वर्तते. अर्थवादानां सर्वांशे प्रामाण्यम् इति स्वीकृतम् अस्ति. एवं सति यत्र प्रत्यक्षस्य शास्त्रस्य च विरोधो भवति तत्र प्रत्यक्षं बाध्यते वा शास्त्रं बाध्यते वा इति विचारो भवति. आचार्यैः (श्रीप्रह्लादाचार्यैः) उक्तरीत्या अतीन्द्रिये अर्थे शब्दएव प्रमाणम्. तत्रतु अन्या गतिः नास्ति परन्तु यत्रतु विरोधः परस्परं वर्तते तत्र का गतिः इति पृच्छ्यते चेत् तत्र आचार्याणां अभिप्रायो भवति; प्रत्यक्षविरोधो भवति चेत् तत्र प्रत्यक्षमेव स्वीकर्तव्यं भवति शास्त्रन्तु दुर्बलमेव. तत्र

“ग्रावाणः शृण्वन्तु” इति अस्ति. अनन्तरं “भवन्तो विद्वांसः” इत्यपि अस्ति. अतः सर्वं यत्र वाच्यं भवति तत्तु त्यक्तव्यम् इति नास्ति. प्रस्थानरत्नाकरसिद्धान्ते तत्रापि कथमपि समन्वयः क्रियते इति. यदि सर्वेऽपि वेदाः अबाधितार्थाः भवन्ति तर्हि लोकोपजीवकत्वं वेदस्य न वक्तव्यम् इति एतेषाम् अभिप्रायो वा इति संशयः.

प्रह्लादाचारः : वेदस्य तावत् प्रामाण्यं सर्वथा न परित्यज्यते परन्तु प्रत्यक्ष-वेदयोः विरोधे दृष्टे सति तत्र वेदवाक्यस्य सावकाशत्वम् उच्यते; यथा, “ग्रावाणः प्लवन्ते” इति वाक्यम् उदाहृतं, प्रत्यक्षविरुद्धत्वाद् इदं वाक्यं सर्वथा अप्रमाणम् इति, तत्तु सिद्धान्ते न स्वीक्रियते किन्तु प्रत्यक्षविरोधो यथा परिह्रियेत तथा व्याख्यानं क्रियते. इमे ग्रावाणो न अत्र ग्राह्याः किन्तु रामेण यत् सेतुबन्धनं कृतं तत्र ग्रावाणः प्लवन्ति इति तदर्थः एवं रीत्या सङ्कोचो यत् क्रियते. कुतः क्रियते? यदि सर्वथा प्रत्यक्षस्य उपजीव्यत्वं नास्ति, प्रत्यक्षस्य प्राबल्यं नास्ति, प्रत्यक्षविरोधः तत्र नैव चिन्तनीयः इत्येवं यदि मतिः स्यात् तर्हि “ग्रावाणः प्लवन्ते” इति वाक्यस्य यदा अर्थसङ्कोचः क्रियते ततएव ज्ञायते प्रत्यक्षस्य प्राबल्यम् अङ्गीकृत्य तद्विरोधपरिहाराय किञ्चित् व्याख्यानं कृतम् इति.

के.ई.देवनाथन् : तत्र एतेषाम् अभिप्रायस्तु : तत्र सावकाशत्वम् इति उच्यते. तत्तु स्वीक्रियते परन्तु प्रस्थानरत्नाकरे एवम् अस्ति : “एवं ‘आदित्यो यूपः’ इत्यादावपि बोद्धव्यम् इदानीन्तनानां सर्वादर्शित्वात्. अतएव ‘ग्रावाणः प्लवन्ते’ इत्यस्याः सेतुबन्धे संवादोऽपि सङ्गच्छते” इति. अतः आचार्योक्तरीत्या यदि सावकाशत्वं स्वीक्रियते तत्तु भवति परन्तु सर्वेऽपि वेदाः इदानीं “अग्निर्हिमस्य भेषजम्” इत्यस्ति. “अग्निर्हिमस्य भेषजम्” इति वेदवाक्यं अबाधितार्थकं लौकिकैरपि ज्ञायते.

तद्वदेव सर्वेऽपि वेदाः यदि प्रमाणं भवेयुः तर्हि तथैव स्वीकर्तव्यम्. अत्र उपजीवकत्वं कस्मिन्नपि अंशे नास्ति इति. एतेषां सिद्धान्तमेव अनुसृत्य वदामि : “ईश्वरस्य वेदादेव सिद्धत्वेन अनपेक्ष्यत्वस्य”. तत्र प्रकरणम् एवम् अस्ति, ईश्वरोऽपि वेदेनैव सिद्धयति, अतः ईश्वरसिद्धिरपि वेदाधीना भवति. अतो वेदो अनपेक्षं प्रमाणम् इति. अतो वेदो यदि कुत्रचिद् बाध्यते तदानीन्तु वेदस्य किञ्चिद् अपेक्ष्यत्वं भवेत्. वेदस्य यदि सर्वांशे प्रामाण्यं यदि स्वीक्रियते चेत् एतत्सिद्धान्ते कथमपि सर्वांशे प्रामाण्यम् उपपाद्यते.

एन्.आर्.कण्णन् : इदानीं आचार्यचरणानाम् अयं प्रश्नो अस्ति. सर्वथा यदि वेदस्य प्रत्यक्षोपजीवीत्वं नाङ्गीकियेत तदा प्रत्यक्षविरुद्धार्थे कथं समन्वयः कियते ? इत्ययं मुख्यः प्रश्नः. तत्र अस्माभिः एवं वक्तुं शक्यते. मीमांसका अपि प्रायः किं कुर्वन्ति लौकिकार्थविषये यथा “उत्ताना वै देवगवा वहन्ति” इत्यादीनि श्रुतिवाक्यानि सन्ति. तत्र गावः कथम् उपरि लोके वहितुम् अर्हन्ति इत्येवं विचारं कृत्वा अन्ते तैः उक्तम् : अयम् अर्थवादः इति. तेन ज्ञायते यत् लौकिकार्थविषये प्रत्यक्षस्य दौर्बल्यम् इति न. यथा प्रत्यक्षं तथैव वेदेनापि वक्तव्यम्. यदि अन्यथा उच्यते तर्हि अन्यथैव निर्वाहः कर्तव्यः. तेन ज्ञायते प्रत्यक्षस्य प्राबल्यम्. यत्र शब्देनैव अतीन्द्रियार्थो अवगन्तव्यः तत्र शब्द एव प्रमाणम्. एवं तैः कश्चन पन्था निर्मितः. इदानीं प्रस्थानरत्नाकरग्रन्थकर्तृणाम् अयम् अभिप्रायो वक्तुं शक्यते. एतैः वेदस्य प्रामाण्यम् अङ्गीक्रियते यथा नैयायिकैः अङ्गीक्रियते. ईश्वरोक्तत्वादेव वेदस्य प्रामाण्यम् इति एते कथयन्ति. तर्हि नैयायिकानाम् एतेषां च भेदः कः ? प्रथमतो अस्माभिः अत्र परामर्शः कर्तव्यः.

के.ई.देवनाथन् : नैयायिकानाम् एतेषां भेदो वर्तते. एतेतु स्वतःप्रामाण्यवादिनः.

एन्.आर्.कण्णन् : परन्तु ईश्वरोक्तत्वं स्वीक्रियते.

के.ई.देवनाथन् : ईश्वरोक्तत्वं नाम “यस्य निःश्वसितं वेदः” इति रीत्या निःश्वासरूपत्वं स्वीक्रियते.

वी. एन्. झा : अतो ज्ञानपूर्वकत्वं वेदस्य नाङ्गीक्रियते.

के.ई.देवनाथन् : अतो यदि पुरुषकृतः चेत् तदानीन्तु भ्रमविप्रलिप्सादयः सम्भाविताः स्युः. तदनन्तरम् ईश्वरस्य सर्वज्ञत्वाद् एतेषां प्रसक्तिः नास्ति इत्यादिकम् उक्त्वा अस्माभिः बहुपरिश्रमः कर्तव्यो भवति. एते वेदाः अनादयः. नित्याः ईश्वरेण निःश्वासरूपेण प्रवर्तिताः.

एन्.आर्.कण्णन् : तत्र नित्यत्वं द्विविधम्. प्रवाहानादित्वन्यायेन नित्यत्वं वा स्वरूपतो नित्यत्वं वा ?

प्रह्लादाचारः : स्वरूपतएव.

के.ई.देवनाथन् : स्वरूपतएव.

एन्.आर्.कण्णन् : स्वरूपतो नित्यत्वं यदि स्यात् तदा ईश्वरोक्तं कथं स्वीक्रियते ?

के.ई.देवनाथन् : ईश्वरः प्रतिक्षणं श्वासरूपेण प्रवर्तयति.

प्रह्लादाचारः : सर्वेऽपि वेदान्तिनो अङ्गीकुर्वन्ति किल ईश्वरोक्तत्वम्. ईश्वरः उपदेशं करोति.

वी. एन्. झा : शब्दे तात्वादिव्यापारजन्यत्वं नाङ्गीक्रियते वल्लभाचार्यैः. नैयायिकैः तावद् अङ्गीक्रियते. तादृशी स्थितिः अत्र वल्लभाचार्यैः नाङ्गीकृता. स्पष्टम् उक्तं “तस्य निःश्वसितं वेदः”. अतो ज्ञानपूर्वकव्यापारो नास्ति अयम्. वेदरूपः शब्दव्यापारो ज्ञानपूर्वको नास्ति. अतो महान् भेदो वर्तते. मम एवं भाति. तत्र शब्दस्वरूपज्ञानार्थमेव केवलं प्रत्यक्षम् अपेक्ष्यते वल्लभाचार्यैः. यादृशाः प्रश्नोत्थापिताः आचार्यैः

तादृशप्रश्नानां यथा अवकाशो न स्यात् तदर्थं वेदो ज्ञानापूर्वकः. ज्ञानपूर्वको यदि भवति तदानीम् एतादृशप्रश्नानां अवकाशो अस्ति. यदा ज्ञानपूर्वकत्वमेव वेदस्य नाङ्गीक्रियते तदानीम् एतादृशप्रश्नानां अवकाशो नास्ति. अतः शाब्दबोधप्रक्रियायां प्रत्यक्षम् अपेक्ष्यते, वाक्यरचनायां प्रत्यक्षम् अपेक्ष्यते. लौकिकशब्देषु किम् अपेक्ष्यते? प्रत्यक्षं यदि अस्ति तदानीं वाक्यरचना अस्माभिः क्रियते. तत्तदर्थरूपसम्बन्धं ज्ञात्वा तदनुसारीवाक्यरचना अस्माभिः क्रियते. अतो ज्ञानपूर्वकत्वं व्यापारो लौकिकशब्देषु. तादृशज्ञानपूर्वकव्यापारो यदि अङ्गीक्रियते तदानीमेव एतादृशप्रश्नानां अवकाशो अस्ति.

गो. श्या. म. : आरम्भेव ग्रन्थकृता एतत् स्पष्टीकृतं यद् वेदो न ज्ञानपूर्वकः किमुत भगवज्ज्ञानरूपएव. तस्मात् स्वतो वा अन्यतो वा कञ्चिद् विषयम् अनुभूय वेदो निर्मितः इति ईदृशी विचाररीतिः वेदस्वरूपविषये अस्मत्सम्प्रदाये न स्वीक्रियते.

एस्. आर्. भट्ट : In my opinion if we do a bit of conceptual hair-splitting then many of the confusions, which have arisen, would not have arisen. We must try to distinguish between the originating condition of knowledge and the condition of its apprehension. So far as the originating condition of knowledge is concerned, again we must make a...

गो. श्या. म. : ratio essendie and ratio cogniscendie.

एस्. आर्. भट्ट : Distinction between the source of knowledge and the mode of ascertainment of knowledge. So, Utpatti and Jñapti. That distinction should also be drawn. In case

of Veda, the source is, in fact, is Īśvara, in this context. In the case of Mimāṃsā, it is Apauruṣeya. But in the context of P.R., it is the Īśvara. But, this knowledge is apprehended by human beings. It is meant for the apprehension of the human beings. And there, some help of perception is inevitable. Only, so far as the understanding the meaning of the knowledge is concerned.

वी. एन्. झा : But, he denies that.

एस्. आर्. भट्ट : It is inevitable. It has to be there.

के.ई.देवनाथन् : तत्र प्रमाणभूतं वाक्यं वदामि.

एस्. आर्. भट्ट : So, neither in its origin nor in its validation, in both the respects, it is not dependent upon perception. In its origin, it depends upon Īśvara. In its validation, it can not depend upon perception simply because the object of this knowledge is not an empirical object. The object of this knowledge is Dharma, Adharma etc. Which are supraempirical. Beyond the ken of perception. And, therefore, the perception can not be invoked to validate the knowledge, which is beyond perception. This is the argument.

अन्तरकर : Prahladacar has pointed out that Vedas also refer to empirical facts that...

एस्. आर्. भट्ट : No. No. This is what he referred in

terms of Arthavāda.

के.ई.देवनाथन् : Arthavada is a part of Veda.

एस्. आर्. भट्ट : May be. But, then so far as validation is concerned, its not whether Vedas say something about the empirical object and that statement is valid or not. That is not. Vedas, in fact, when the question of validation is concerned, then its only with regard to the knowledge of Dharma and...

रघुनाथ घोष : Vedas are not confined with these only. There are so many empirical objects that are mentioned in the Veda.

के.ई.देवनाथन् : आवरणभङ्गस्य एकं वाक्यं पठामि. तत् प्रमाणभूतम् अस्ति. श्रीपुरुषोत्तमचरणैरेव लिखितम् अस्ति “एवञ्च एवं ‘तस्मात्तपस्तेपानाद्’ इति श्रुतिरपि न कार्यत्वं बोधयति किन्तु प्रादुर्भावमात्रम्. नापि अङ्गुरादिवद् जन्यत्वं, निःश्वसितश्रुतिविरोधात्. तस्माद् ईश्वरात्मत्वं वेदस्य सर्वप्रमाणाविरुद्धम्”. जन्यत्वं नास्ति. प्रादुर्भावो अस्ति.

गो. श्या. म. : अन्तरकरजीने कह रहे हैं कि फाउन्डेशनलिज्मके हिसाबसे हमको एक ऐसा आधार खोजना चाहिये कि जो इन्ड्युबिटेबल हो. Of course, again there is a vicious circle. Let me confess it. But what our system has to say about this let me also try to bring your attention to that. शब्दश्रवणकेलिये तो प्रत्यक्षकी अपेक्षा है ही मगर ग्रन्थकारने आरम्भमें जो दशविध ज्ञानका निरूपण किया है उसमें यह बात बता रहे हैं कि स्वयं प्रत्यक्षज्ञानको भी शब्दकी अपेक्षा है. अन्यथा प्रत्यक्षज्ञान भी उत्पन्न नहीं हो सकेगा.

तो प्रत्यक्षको शब्दकी अपेक्षा है शब्दको प्रत्यक्षकी अपेक्षा है. अलग-अलग उसके स्तर है. किसी एक स्तरपर प्रत्यक्षको शब्दकी अपेक्षा है. किसी दूसरे स्तरपर शब्दको प्रत्यक्षकी अपेक्षा है. और उसमें जहां प्रत्यक्षको शब्दकी अपेक्षा है वह स्तर अपना *इन्फ्रास्ट्रक्चर* है. इसलिये दशविधज्ञानके निरूपणमें ग्रन्थकारने ध्वन्यात्मक जन्य शब्दके मध्यमा-वैखरी रूप है और नित्य शब्दके दूसरे परा-पश्यन्ती रूप भी स्वीकारे हैं. इन्हें वाक्यपदीयकारने भी स्वीकारे हैं. वैसे तो वाक्यपदीयसे पहले ही वह ऋग्वेदका वचन है “चत्वारि वाक् परिमितानि पदानि” तो परा-पश्यन्ती-मध्यमा-वैखरीमें जो परा और पश्यन्ती शब्दका स्तर है वह तो कथमपि श्रोत्रसापेक्ष नहीं है. अपने उन रूपोंमें शब्दको प्रत्यक्षकी अपेक्षा नहीं है. क्योंकि यदि शब्दके ये रूप न हों तो प्रत्यक्ष भी घटित नहीं हो पायेगा. उस स्थितिमें स्वयं प्रत्यक्षके *फाउन्डेशन/इन्फ्रास्ट्रक्चर*में शब्द बोल रहा है. इस बातपर हमें खास ध्यान देना चाहिये. दूसरी बात यह है कि पूर्वोत्तरमीमांसा तो व्याख्यात्मक दर्शन हैं, उत्प्रेक्षात्मक दर्शन नहीं हैं. तो वाल्लभ वेदान्त यह तो मान कर चलता है कि पूर्वोत्तर मीमांसाओंका ध्येय शास्त्रका तात्पर्य क्या है उसकी जिज्ञासा है, वस्तु क्या है उसकी मीमांसा उनका ध्येय नहीं है. वस्तु कुछ भी हो *

परिशिष्टलेखनम्

गोस्वामी श्याम मनोहर

* इदमत्र विशेषतो अवधेयं भवति यद् ब्रह्म-धर्मादिरूपेषु अतीन्द्रियेषु ह्यर्थेषु प्रत्यक्षस्य प्राबल्याभावेऽपि जगद्रूपे अर्थेऽपि वेदप्रवृत्तिः अस्त्येव इति. तत्र प्रत्यक्षस्य प्राबल्यं स्वीकर्तव्यं न वेति संशयः ! इत्येतस्यां विचिकित्सायां क्वचिद् ब्रह्म-धर्मादिसद्गुणानाम्

अलौकिकविषयाणामपि अर्च्यदेवविग्रह-यज्ञादिरूपेषु अर्थेषु लौकिकप्रमाणग्राह्यता अभ्युपेयैव भवति. क्वचित्पुनः अर्च्यदेवविग्रह-यज्ञोपादानभूतानामेव पञ्चधातुपाषाण-घृतकाष्ठमृदादीनां लौकिकप्रमाणविषयाणामपि देवत्व-धर्मसाधनत्वे शास्त्रप्रमाणैकग्राह्ये चापि भवतः. तस्मात् कस्मिन् अंशे वेदादिशास्त्राणां लौकिकप्रमाणोपजीवित्वं कस्मिंश्चांशे लौकिकप्रमाणानां वेदादिप्रमाणोपजीवित्वं भवति इति विवेकः आवश्यकः, एकतरस्य प्रमाणस्य अपरेण बाधितार्थत्वकल्पनातो गौणत्वाभासत्वयोः निर्णयात् प्राक्. तथैव जगन्मिथ्यात्वबोधकत्वेन प्रतीयमानानां शास्त्रवचनानां प्रबलप्रत्यक्षप्रमाणबाधितत्वान्न गौणार्थपरिकल्पना नाप्यर्थसंकोचोऽस्मन्मते समाद्रियते किन्तु तात्पर्यग्राहकैः उपक्रमादिषड्विधलिङ्गैः श्रुतिस्मृतिसूत्रपुराणादिवाक्यानाञ्च मिथः एकवाक्यतापादिकया वाक्यतात्पर्यमीमांसयैव तत्तार्पयोऽङ्कनम्. वेदादिशास्त्रप्रामाण्यमपि वेदादिशास्त्रीयशब्द-ग्राहकेन श्रावणप्रत्यक्षेण गृह्यत इति सर्वथा प्रत्यक्षानुपजीवित्वं वेदादीनां नास्तीति न वक्तुं शक्यमिति शङ्काविषयेऽपि एवंहि समाधातुं शक्यते यत् प्रत्यक्षादिप्रमाणानामपि आत्मलाभाय “न सोऽस्ति प्रत्ययो लोके यः शब्दानुगमाद् ऋते” इति न्यायेन श्रुतिशब्दापेक्षित्वं वर्तत एव, समग्रायाः सृष्टेः “स भूरिति व्याहरद् भुवम् असृजद्” इति श्रुतेः शब्दोच्चारणपूर्वकनिर्माणश्रवणात्. सर्वेषामपि वस्तूनां “वाच्यावाच्यवचोऽन्वयात्” शब्दवाच्यत्वनियमाद्, वाचकानां शब्दानां वैदिकशब्देभ्य एव स्वस्वार्थाभिधानप्रवृत्तिनियतत्वाद्, सर्वेष्वपि अनुभवेषु शब्दानुगमदर्शनात् चापि न वैदिकशब्दानां प्रत्यक्षोपजीविता आत्यन्तिकी ह्येकान्तिकी वा. तस्मात् “सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म” “ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत” इतीदृशेषु वाक्येषु यदा लौकिकप्रमाणानुपलब्धोऽर्थो वेदेन बोध्यते तदा लौकिकप्रमाणानधिगतार्थग्राहकत्वादेवानुपजीविता. क्वचन “ग्रावाणः प्लवन्ते” “आदित्यो यूयः” इति लौकिकेन प्रमाणेन विरुद्धोऽर्थो यदा वेदेन बोध्यते तदा लोके त्वसम्भावितानामपि पदार्थानामलौकिकेन केनचित् प्रकारेण सेतुबन्धकथाविचारेणैव विरुद्धार्थतामूलिका वैदिकार्थानां प्रत्यक्षबाधितार्थपरिकल्पना निरसनीया. तत्र “इतिहासपुराणाभ्यां वेदं समुपबृंहयेद्” इति वचनकदम्बकं मार्गदर्शकत्वेन च शरणीकरणीयम्. यथाच आधुनिकैः वैज्ञानिकैः उच्यते यद् भूतले पूर्वं कदाचित् ‘डायनॉजरा’ ख्याः केचन पशुपक्षिणः आसन् इति. तदेतत् तेषां अस्थ्यवशेषोपलब्ध्यैव तैरेवं ह्यनुमीयते. नॉट ईवन आयोटा ऑफ सेन्स् डेटा नाम किञ्चिद् इह तथोपलभ्यते. यद्यपि तत्र-तत्र विद्यालयेषु सर्वेषां विद्यार्थिनां कृते तदस्थानां प्रत्यक्षं सुलभं नास्ति तथापि इतिहासविज्ञाननिरूपकेभ्यः ग्रन्थगतेभ्यः शब्देभ्य एव “भूतले कदाचिद् डायनॉजराः आसन्” इति निश्चयो विद्यार्थिनां बुद्धौ सज्जायत एव, फाउन्डेशनलिस्टानां दार्शनिकानां शब्दप्रामाण्ये संशयग्रस्तानाम् आधुनिकेतिहासपुराणाभ्यां स्वमतञ्चानुपबृंहयतां बुद्धौ तन्निश्चयः सम्भवेन्न वा! वस्तुतस्तु निर्विकल्पकप्रत्यक्षहेतुभूतस्य वस्तुनः इन्ड्युबिटेबल् सेन्स् डेटापदवाच्यस्यैव

इसीलिये एक मुकामपर आकर स्वयं वल्लभाचार्यचरण कहते हैं कि “अग्निर् अनुष्णः इत्यपि प्रमाणम्.” यदि वक्ताका तात्पर्य हमें समझमें आ जाता है तो प्रत्यक्षवाधित वाक्य भी प्रमाण बन जाता है. तो श्रुति-स्मृति-पुराणादि शास्त्रोंके एकवाक्यताकारी तात्पर्यकी जिज्ञासा पूर्वोत्तरमीमांसा हैं. मीमांसा वस्तुतत्त्वके ज्ञानकी मीमांसा नहीं हैं. स्वयं ब्रह्मसूत्रकार भी ऐसा नहीं कहते हैं कि “जन्माद्यस्य यतः प्रत्यक्षानुमित्यादिप्रमाणपट्टकयोनित्वाद् वा वेदगीतासूत्रादिचतुष्टययोनित्वाद् वा” या “उपनिषदयोनित्वाद्” या “श्रुतियोनित्वाद्” ऐसा कुछ भी नहीं प्रत्युत “जन्माद्यस्य यतः शास्त्रयोनित्वात्” ही कहा गया है. शांकर वेदान्तमें भी भामतीकारपर्यन्त ‘चतुर्दशविद्यास्थानानि’ कह कर, ब्रह्मको शास्त्रयोनि अर्थात् शास्त्रीय प्रमेयतया मान्य रखते हैं. अर्थात् ब्रह्म केवल उपनिषदेकगम्य ही हो ऐसा नहीं है. भागवतको श्रीशङ्कराचार्य उद्धृत करें या न करें इत्यन्यदेतद् पुराणवचन उन्होंने प्रमाणतया उद्धृत किये ही हैं. तो भागवत भी पुराण होनेके कारण प्रमाणतया मान्य तो रखना ही पड़ेगा.

के.ई.देवनाथन् : भागवतन्तु सर्वेषां मान्यमेव अस्ति.

एन्.आर्.कण्णन् : मान्य है.

गो. श्या. म. : मैंने इसीलिये प्रस्थानरत्नाकरकी भूमिकामें लिखा है कि “‘वल्लभ वेदान्त प्रस्थानचतुष्टयवादी है’ ऐसा कहना सर्वथा निर्मूल विधान है”.

सन्देहरहितत्वम् इति अभ्युपगम्यमाने नभस्तलनैत्यस्यापि निस्सन्दिग्धता केन निवार्या ? तस्मात् फाउन्डेशनलिस्टानां पक्षस्य सेन्स-डेटोपबृंहितत्वे सेन्स-डेटात्वहानिः अनुपबृंहितत्वेतु स्वपक्षव्याघातः स्पष्टः. यत्र पुनः लौकिकप्रमाणाधिगतस्य अर्थस्य “अग्निः हिमस्य भेषज” सदृशस्य वेदेन बोधनं तत्र अनुवादकत्वाद् वेदवचनम् अप्रमाणम् इति न मन्तव्यं किमुत वैदिकशब्दोच्चारणपूर्विका हीयं लोकसृष्टिरिति स्वीकृत्य “वाचम् अर्थो अनुधावति” इति अन्वीकार्यम् (गो.श्या.म.).

वी. एन्. झा : गोस्वामीजी! श्रीअन्तरकरजीका जो सबसे बड़ा आक्षेप है यह है कि वेदका प्रामाण्य सिद्ध करनेकेलिये आप वेदका ही आश्रय ले रहे हैं. इसपर जरा प्रकाश डालिये.

गो. श्या. म. : उसी सन्दर्भमें मैं कह रहा था. उदाहरणतया मुझे शेक्सपियरके किसी नाटककी एनालिसिस करनी हो तो शेक्सपियरके वचनोंका निरपेक्ष प्रामाण्य जब तक मैं न स्वीकारूँ तब तक शेक्सपियरके नाटकके केरेक्टरकी एनालिसिस मैं कैसे कर पाऊंगा! 'नाइटमेर्स ऑफ इमिनेंट पर्सन' में बर्टेन्ड रसेलने शेक्सपियरके केरेक्टरके मुंहमें वे सारे वे वाक्य डाल दिये हैं जो शायद शेक्सपियरको भी पता नहीं होंगे. तो इस तरह वेदके मुंहमें क्या हम ऐसी कोई बात डाल सकते हैं? जिसे सुन कर बेचारा वेद भी घबरा कर कहने लगे कि मैं तो ऐसा कहना नहीं चाहता था! तो वेदका प्रामाण्य निरपेक्ष है या सापेक्ष यह प्रश्न सेकन्दरी है. मुख्य बात यह है कि वेदान्त वेदादिके तात्पर्यकी मीमांसा है. जैसे भारतीय संविधानकी हम यदि मीमांसा करना चाहें और भारतीय संविधानका निरपेक्ष प्रामाण्य हम यदि नहीं स्वीकारते तो उसकी मीमांसा कैसे हो सकेगी!.

एस्. आर्. भट्ट : श्रीअन्तरकरजीके प्रश्नके बारेमें मैं कहना चाहूंगा कि इनका प्रश्न पाश्चात्य परम्पराके चिन्तनसे खड़ा हुआ है परन्तु वहांपर भी अब न तो फाउन्डेशनलिज्मको मानते हैं न कोहियरेन्टिज्मको मानते हैं आजकल वहांपर डीकनस्ट्रक्शनिज्म आ गया है. और वह तात्पर्यवादके बहुत समीप है.

गो. श्या. म. : जेक्विस दरीदा वही तो हो हल्ला मचा रहा है.

एस्. आर्. भट्ट : दरीदा वही कोन्टेक्च्युअलिज्म या पर्सपेक्टिविज्म.. वैसे तो वह नीत्सेसे निकला है. लेकिन दरीदाने उसका व्यवस्थित स्वरूप प्रस्तुत किया है. तो वस्तुतः यह प्रश्न ही निरर्थक है. क्योंकि प्रामाण्यकी चर्चा हम कर रहे हैं मानवके सन्दर्भमें, पौरुषेय सन्दर्भमें. लेकिन आप वेदको तो उस तरह पौरुषेय नहीं मान रहे हैं. यदि आप वेदको पौरुषेय मानें तो उसमें जो प्रामाण्यकी समस्या आयेगी वह उस रूपमें हल होगी. लेकिन

जब आप उसको प्रामाण्यसे परे मान रहे हैं निरपेक्ष मान रहे हैं तब वहां प्रामाण्यका प्रश्न ही कहां उपस्थित हो रहा है?

वी. एन्. झा : प्रश्न यह है कि आप वैसा मानते कैसे हैं? प्रश्न तो है ही. आप मान रहे हैं वह तो सही है पर आप मान किस आधारपर रहे हैं?

एस्. आर्. भट्ट : देखिये. हम 'एकजीम' किसे कहते हैं? अंग्रेजी शब्दावलीका प्रयोग मैं कर रहा हूं. एकजीम हम कहते हैं सेल्फ-एविडेन्ट ट्रुथको. अब सेल्फ-एविडेन्टका मतलब क्या हुवा? आप सेल्फएविडेन्टकेलिये पूछेंगे कि उसमें क्या एविडेन्स है? तब तो वदतोव्याघात हुवा. जब आपने स्वतःप्रमाण मान लिया. तब उसके प्रामाण्यकी शङ्का मत उठाओ. या तो आप उसको स्वतःप्रमाण न मानो.

गो. श्या. म : "कस्यचित्तु यदीष्येत स्वतएव प्रमाणतां प्रथमस्य तथाभावे प्रद्वेषः किन्निबन्धनः?" वचनमें कुमारिल भट्ट भी यही तो कहना चाहते हैं.

प्रह्लादाचार : एवं भाति. वेदप्रामाण्यविषये समग्रस्य वेदस्य प्रामाण्यम् अस्ति न वा इति विचारः.

एस्. आर्. भट्ट : नहीं वह अलग प्रश्न हो गया. समग्रका प्रश्न यहां न लाइये. वेद प्रमाण है यह एक प्रश्न हुवा और समग्र वेद प्रमाण है या नहीं यह दूसरा प्रश्न हुवा.

प्रह्लादाचार : वेदः प्रमाणं न वा इति प्रश्नस्य समग्रो वेदः प्रमाणम् न वा इत्येव अभिप्रायः. अतो वेदस्य प्रामाण्यविषये वेदएव प्रमाणम् इत्युक्तौ इति वेदप्रामाण्यं सिद्धेः तर्हि वेदप्रामाण्यविषये वेदः प्रमाणतया उदाहर्तुं शक्येत. इत्येवम् अन्योन्याश्रयः तत्र भवति. अतो यद्यपि इदानीं सेक्सपिअरवाक्यानां प्रामाण्यं कुत्र वर्तते इति विचारे तद्वाक्यान्वेव प्रमाणानि तत्रैव विचारः क्रियताम्. तत्र इदम् अस्य तात्पर्यम् इत्येवं निर्द्धारयितुं शक्यते इति उच्यते लोके. अथापि तत्र समग्रस्य सेक्सपिअरवाक्यसमुदायस्य अप्रामाण्यं नाभिलषितं किन्तु यस्य कस्यापि भागस्य तात्पर्यविषये सन्देहे जाते तत्र इयं ग्रन्थसन्दर्भो मया प्रमाणतया स्वीकृतो वर्तते परन्तु एतद्भागे किं तात्पर्यं वर्तते, अस्य कथं प्रामाण्यम् इति चिन्तायां पूर्वोत्तराणि वाक्यानि अन्यं

लिङ्गं वा...

गो. श्या. म : “उपक्रमोपसंहारावभ्यासोऽपूर्वताफलम् अर्थवादोपपत्तिश्च लिङ्गं तात्पर्यनिर्णये.”

प्रह्लादाचारः : तात्पर्यनिर्णयिकानि लिङ्गानि समीक्ष्य तात्पर्यं... परन्तु वेदवाक्यस्य कस्यचन प्रामाण्ये सन्दिग्धे सति यदा समग्रवेदस्य प्रामाण्यं स्वीकृतम् अस्माभिः तर्हि तात्पर्यनिर्णयकलिङ्गपरिशीलनेन एतस्य वेदभागस्य अस्मिन् अर्थे प्रामाण्यं वर्तते इति निश्चेतुं युक्तम्. परन्तु इदानीं विवादो वैदिकानामेव. वैदिका-वैदिकयोः मध्ये विवादे जाते यदि अवैदिकाः समग्रस्यापि वेदस्य प्रामाण्यं नाङ्गीकरोति तं प्रति वेदमेव प्रमाणतया उदाहृत्य वेदस्य प्रामाण्यं वेदेन सिद्धयति इति कथं वक्तुं शक्यते? इति अस्ति प्रश्नः. एवं सति तत्र प्रस्थानरत्नाकरग्रन्थरचयितृभिः यद् उच्यते “वेदएव प्रमाणम्” इति तदपि युक्तं तत्र विवादो नास्ति परन्तु समग्रे वेदे अप्रामाण्यशङ्का समुदेति तं प्रति सर्वस्यापि शब्दस्य प्रामाण्यं स्वतस्त्वं समर्थं तद्वारेण तत्र वेदस्यापि प्रामाण्यं सिद्धयति इति वादः शास्त्रेषु दृश्यते. प्रामाण्यस्य स्वतस्त्वम् अङ्गीकरणीयम्. सैव सरणिः.

वी. एन्. झा : अनुमानेन प्रामाण्यं साधनीयं भवति !

गो. श्या. म. : अनुमानेन प्रामाण्यसाधनापेक्षैव नास्ति, स्वतःप्रामाण्यवादस्वीकारात् (अनुमानेन प्रामाण्यसाधनेतु स्वतःप्रामाण्यस्य “मम माता वन्ध्या” इतिवद् वदतोव्याघातदोषापादकत्वप्रसंगात् च).

के.ई.देवनाथन् : इदानीं प्रस्थानरत्नाकरकारस्य अभिप्रायः एवं भाति. अवैदिकाः पृच्छन्ति चेत् तत्रतु शब्दः प्रमाणम् इति प्रथमतः साधनीयम्. अनन्तरं शब्दान्तर्गतः शास्त्रभागो वेदः प्रमाणम् इति साधनीयम्.

इयं रीतिस्तु अस्त्येव. अत्र मम एवं भाति : वेदस्य प्रामाण्यं वक्तुं वेदएव प्रमाणतया कथं स्वीक्रियत इति तथा प्रस्थानरत्नाकरग्रन्थस्य गतिः नास्ति इति मम भाति. तत्र एतेषाम् अभिप्रायः एवं भवति. यत्रतु करणं दुष्टं भवति तत्रतु अप्रामाण्यं भवति यथा ज्ञाने तद्वत् प्रमाणविषयेऽपि तथैव भवति. करणेऽपि तस्य सामग्री यथा दुष्टा भवति तदानीन्तु अप्रामाण्यं भवति. अत्रतु वेदस्य नित्यत्वात् तत्र विप्रलिप्सादिकरणदोषाणाम् असम्भावितत्वे सम्पूर्णो वेदः प्रमाणं परन्तु वेदएव कथं तत्र युक्त्या प्रामाण्यं साधितम् इति चेत् तत्र प्रस्थानरत्नाकरे उक्तम् अस्ति यत्र बाह्यप्रश्नः आयाति “अयं भागो अप्रमाणः” इति तत्र तावद् वेदैरेव तासां कुयुक्तिनां समाधानम् उच्यते. वस्तुतः तत्र सम्पूर्णवेदस्य प्रामाण्यं नित्यत्वादेव सिद्धं, सामग्रीनिरपेक्षत्वात्. सामान्द्रां यदि दोषो भवति तदानीमेव वक्तृदोषो भवति. लोकेऽपि तथैव भवति. वेदस्य निःसामग्रिकत्वाद् नित्यत्वात्...

वी. एन्. झा : यदा नित्यत्वविषये शङ्का उदेति तदा ?

के.ई.देवनाथन् : एतेषां गतिं वदामि. नित्यत्वम् एतैः शास्त्रेणैव साध्यते “अस्य महतो भूतस्य निःश्वस्मितम्” इति ऋग्वेदः. शास्त्रेणैव नित्यत्वं स्वीक्रियते. अतीन्द्रियेर्थे शब्दप्रमाणम्.

वी. एन्. झा : पुनः पुनः तदेव आयाति.

गो. श्या. म. : It seems to be a tautology. But if you want to consider it as a confession, I must confess it. And if you want to call it an admission (or assumption), I must admit (or assume) it. The way you like. But when we say अलौकिके अर्थे वेदएव प्रमाणम् what we

mean is वेदतात्पर्यविषयीभूते अर्थे वेदः प्रमाणम्**.

बी. एन्. झा : Friends! Thank you very much for making lively deliberation. Prof. Antarkar! I think

Postscript

Goswamy Shyam Manohar

*Therefore the author of P.R. admits the validity of Veda not the ground of deductive reasoning as he emphatically says: “नह्यस्माभिः शब्दत्वेन वेदानां प्रमाण्यमुच्यते अपित्वलौकिकज्ञापकशब्दत्वेन... नहि वेदोदितो धर्मो वा ब्रह्म वान्येन प्रमातुं शक्यते, तयोस्तदेकवेद्यत्वस्यैव तन्मीमांसासिद्धत्वात्” (त.दी.नि.आ. १।७). Regarding the non-believers' challenge to prove the validity of Veda, it is pertinent first of all to inquire as to whether his objection is based on *Vitaṇḍā* i.e. agnostic approach or on some of his own epistemological contention? In case of first possibility, even after the fulfilment of his demand he has to remain discontent, simply because of his *Vaitaṇḍika* i.e. agnostic approach. In case of second possibility he, too, has to either prove the validity of perception or inference on the basis of either perception or inference only. This will again lead us to same vicious circle i.e. “perception is valid source of knowledge because there is a possibility of perceptual verification” or “inference is valid source of knowledge because there is a possibility of logical verification”. And hence if such non-believer turns to take recourse of the theory of Auto-validity of any kind of knowledge upheld by him as reliable, then he can not take objection for same treatment given by us to Veda. Lastly, though written in similar manner, P.R. should not be considered as a polemic treatise, as the author himself clarifies his purpose behind this enterprise: यत्प्रमेयम् उरुधाकरो स्थितं नोपपादितमुतोपपादितं विप्रकीर्णमिति तन्मनीषयोद्गृह्य युक्तिभिरिहोपवर्ण्यते” so here author mainly deals with those theorists only who do believe in the validity of Veda. (गो. श्या.म.)

our tradition have its own model of philosophizing. And that model is very clearly stated in Nyāya-Bhāṣya by Vātsyāyan. “प्रमाता प्रमितिं प्रमाणं प्रमेयम् इति चतसृविधामु अर्थतत्त्वं परिसमाप्यते”. So, for philosophizing we have a model. We don't go from Pramāṇa to Prameya in this way. Neither from Prameya to Pramāṇa. We have four elements in hands. We have Pramātā, the knower who is going to know. He knows something. So, there is Something. It's not that we first identify Pramāṇa and then go to that. Nor we identify that and goes to that. The four are taken together. This is the model to philosophizing in this country, in this tradition. So, what is important that this tradition start analysing experience. And, how do we have access to experience? When experience is encoded in language, be it a Vedic language or an ordinary language that becomes accessible to me. So, we understand from our tradition that language encodes our experience. So, a sentence is nothing but an encoded experience. Then we try to decode it. So, there is a process of decoding. And it is expected that we should arrive at the same cognition, which is encoded by the speaker. So this is a kind of theory, this is a kind

of model that we adopt for philosophizing. And then we corroborate. Then we want to know that how does such cognition arrive. So, let us take Veda as an experience of Prameya which is encoded in some language form. Now, this language is to be decoded and then we come to the same cognition. Now, how does that cognition arrive? Then we come to these Pramāṇas. That this can arrive either by perception or by Anumāna or by Upamāna or by Śabda or by any other Pramāṇa what so ever position we take. Therefore, this is the model before us. There is a Pramātā and there is a Prameya. Then Prameya is to be known by various ways, various processes. And then we verbalize it. And then again, it comes to the hearer. So, this type of analysis goes on. This is the model in the mind of not only Vallabha but in the mind of any Śāstrakāra. He is following this model. I don't think that there is any difficulty in understanding this text if we go into that model. However Prof. Antarkar has raised very pertinent question of which I don't have very satisfactory answer nor have I got any satisfactory answer even now out of this discussion. When he want to raise

the doubt about the authoritativeness or validity of a particular experience, for example, what should be the way? I can not quote the same text for validating that. Therefore, I do not have any answer. But there is a serious attempt by the philosopher to tackle this kind of doubt again resorting to a situation that there can be a sentence which is not preceded by a cognition of an ordinary type. However, as Goswāmījī said that cognition itself is Veda. Jñāna itself is Veda. Therefore avoiding this kind of difficulty that we are facing, and this is how, perhaps, Vallabha tried to overcome that. He has made lot of contribution if you look Prasthānaratnākara meticulously. I have gone through it twice. I did not have studied it unless you have asked me to study it. I studied it twice very meticulously word by word. And I should be very much thankful to you for giving this opportunity. And I can see that there is a lot of new things that he has added. Further analysis he has done. So here is a philosopher who is trying to understand human mind and trying to answer the questions, the types of question that have been raised by Prof. Antarkar.

Post-script

By Prof. S. S. Antarkar

1. The problem posed and the solution suggested in my paper is neither western nor Indian. The paper however rejects cultural solipsism and intends to promote a cultural dialogue. The statements that I have made and examples cited in my paper are almost all from the classical Indian philosophy. If one were to adopt strictly western perspective, then perhaps the Vedānta would be catagorised as theology and not as philosophy.

2. Secondly if we say that in the western tradition also, foundationalism and coherntism have gone out of fashion and that what is accepted today is deconstructionism contextualism or perseptivism then we cannot in the same breath talk of axioms as self-evident truths.

3. I however, appreciate Goswami Shyam Manoharji's response to my question. Firstly he clearly sees that any attempt to justify Vedic testimony on the basis of the Veda itself is a tautology and to justify on the basis of some other Pramāṇa would make the Veda subordinate to and dependennt on another Pramāṇa and thus rob the Veda of its autonomy and supremacy. Secondly, both the Mīmāṃsā schools accept Svataḥprāmāṇyavāda and that the veda cannot be falsified by any other Pramāṇa because Dharma and Brahman are not knowable by any other Pramāṇa. Thirdly the problem

of both the Mīmāṃsā schools, as pointed out by Shyam Manoharji is to discover the true import of Śruti and not to discover some transcendent reality independently of Śruti. This can be done only on the assumption that Śruti is Pramāṇa. Therefore, the question whether the Veda is Pramāṇa does not arise for the two Mīmāṃsā. That is to say, the problem for both the Mīmāṃsā school is hermeneutical—to determine the true import of Śruti; and their method is exegetical or expository aimed at providing correct interpretation of the text by following the rules of interpretation. This answer seems to me to be much more convincing and seems to avoid the fallacies of infinite regress and circularity rooted in any attempt to justify the Veda as the supreme Pramāṇa.



Meaning of Veda and Veda-prāmaṇya according to Prasthānaratnākara

Prof. S. R. Bhatt

Human being as a rational, free and goal oriented agent (Puruṣa) undertakes a voluntary action after acquiring knowledge of the reality which surrounds him. His purposive agency stems from free will which is guided by rational considerations. Dharmakīrti, a Buddhist thinker, rightly maintains that "All successful human endeavour is preceded by knowledge"¹. Human being is potentially gifted with the capacity to know the goal (Sādhya), the means (Sādhana) and the modalities (Itikartavyatā). In the Indian tradition acquisition of knowledge is not purposeless (Niṣprayojana) nor is it of nothingness (Nirviśayaka). It has an object to be known (Prameya). It attempts to know an object as it is (Yathārtha), through appropriate means (Prameya sādhana = Pramāṇa) and all this is done in order to derive some useful purpose (Phala). The author of Prasthānaratnākara (P.R.), therefore, at the very outset approvingly refers to Prameyanirṇeya and Prameya-sādhana-phala-vicāra as the primary objective of a philosophical enterprise.

Though our aim is to acquire knowledge, it is not always the case that we succeed in this enterprise.

Knowledge is not the necessary acquisition of a cognitive activity. Quite often we end up in error or doubt or indecisiveness. If all cognition were necessarily true, there would not have been any need for our epistemological enquiry about the nature of knowledge, the appropriate means of knowing, the criteria of truth and validation and our eagerness to get away from error and doubt. All issues regarding Pramāṇa and Prāmāṇya arise because we quite often go astray in our cognitive endeavour. Following the Indian epistemological tradition P.R. discusses these issues very succinctly which merits due consideration.

The relation between knowledge and reality is reciprocal. The two are mutually dependent. Knowledge depends upon its object, i.e., reality, for its rise and existence. If there were no object, there would be no knowledge. The real alone becomes the object of knowledge and provides content to knowledge. If the traditional Indian theory of “मेयाधीना मानसिद्धिः” is understood this way, there is an element of truth and acceptability in it. Likewise, reality also depends upon knowledge for being known. Knowledge is the only gateway to reality. Only through knowledge one can establish what is real and what is not-real. So the other traditional Indian theory of “मानाधीना मेयसिद्धिः” also contains an element of truth and acceptability. Taken in two different contexts, there is no contradiction or inconsistency or circularity in accepting both these theories. The term ‘Siddhi’ may mean here dependence in respect of existence and; also dependence in respect of awareness. The former is ontic dependence and the latter is epistemic

dependence. The dependence of knowledge on reality is ontic whereas the dependence of reality on knowledge is epistemic. In P.R. there is explicit approval of “मानाधीना मेयसिद्धिः” but there is tacit acceptance of “मेयाधीना मानसिद्धिः” as well in so far as it talks of two types of knowledge (Pramā-dvaividhya) which is possible only on the ground of accepting two types of objects to be known². It maintains a dichotomy of knowledge and on this basis a dichotomy of means of knowing³.

As our experience vouchsafes, there are two types of objects to be known, the existent (Bhūta) and the prospective (Bhavya). The existent object is a actual, having existence in the past or in the present. We have its descriptive awareness. The prospective object is potential to be actualised. The one is already existent and the other is yet to be made existent. In human context Dharma is Bhavya Vastu as it is to be accomplished through proper human endeavour (पुरुषानुष्ठानाधीन) and that is why it is Puruṣārtha (पुरुषेण अर्थ्यते प्रार्थ्यते). Both the actual and the prospective are knowables but they are not of the same category and therefore not knowable in the same mode of knowing. The existent Is known through sense comprehension. Its knowledge is through empirical acquaintance and linguistic description. Its descriptive awareness is through external and/or internal senses. It is sense dependent and contingent upon human capabilities and other causal factors. About this knowledge, which can be named as Puruṣatantra by borrowing Śaṅkara's terminology, we have a very apt evaluation by Sabara when he writes that it can not be decisive and that it can be true or false.⁴ It is, therefore, subject

to empirical verification and there is always a possibility of its falsifiability. When we refer to the devil of doubt, it is only in the context of this type of descriptive awareness. It is invariably vitiated by human fallibility.

The other type of knowledge is of an object which is yet to be realised or actualised. It is an ideal which is realisable and which ought to be realised. In the human context it is a value (Sādhya) to be realised through proper endeavour (Puruṣārtha). It is not utopian (Asādhya) but something which is capable of being realised (Bhavanānukūla) and which must therefore be realised. There is an optativeness associated with it. It is injunctive in nature. Dharma is one such object. Dharma can not be known through empirical means. There cannot be descriptive awareness of it as firstly it does not exist and needs to be accomplished and secondly, it must have universal and infallible prescriptivity. Dhārmika prescriptions cannot be subjective and contingent. They must be adhered to unconditionally by all under a given circumstance. In a changed circumstance they may no longer be unconditional, but their acceptance or non-acceptance is not arbitrary. They may be situational and perspectival but this relativism has also to be rule-based and rule-governed. There may be exceptions but they are also to be regulated.

The knowledge of dharma has to come from a trans-empirical source. That source is named as codanā in the Mīmāṃsā system. It is a qualitatively different type of source which is not human because every human claim to knowledge is a suspect which can not guarantee

universality and finality⁵.

The trans-empirical source, on the contrary, must be infallible and its reliability must be absolute. Then only it can claim unwavering acceptability. To invoke universal command of adherence it must be free from all sorts of contingencies and infirmities which human cognitive faculties suffer from. Śābara, therefore, insists that Codanā is only such a mode of knowing which alone can know an object which is past or present or future and which is subtle, covered up or far removed⁶. It is free from all contingencies of time, space, circumstances and persons⁷. In P.R. this source is named as Śabda of which Veda is a synonym⁸.

In P.R. we find a Vyavasthā in the form of Prameya-Dvaividhya, Pramā-Dvaividhya and Pramāṇa-Dvaividhya. There is a dichotomous distinction between the actual and the potential, the descriptive and the prescriptive. There cannot be any mixing up or Samplava between the two types which are qualitatively different. The strict dichotomy between the two types of objects entail the same dichotomy between two types of knowledge and modes of knowing. So far as the knowledge of dharma is concerned a Mānāntara has to be admitted⁹. This is the Mīmāṃsā position reiterated in the P.R.

This philosophical analysis takes us for a while from outside the field of epistemology to the related field of ethics. The moral norms in the form of dharma are universal and they must be strictly adhered to as their violation in any form is bad or wrong and leads

to sin and suffering. In the Arthasaṁgraha dharma is defined as “वेदप्रतिपाद्यः प्रयोजनवदर्थो धर्मः”. It is Artha and not ‘Anartha’¹⁰. It is conducive to well-being - both material and spiritual¹¹. Its violation is detrimental to well-being. Dharma is thus Prayojanavat, having an instrumental value which is cosmic or universal and not pertaining or confined to any one single individual. It is Veda Pratipādyā in the sense that it is supra-human in origin. Its source is Veda which is Nirapekṣa rava¹², i.e., a linguistic expression which is unconditionally true.

In order to ensure the property of Nirapekṣatva the Mīmāṃsā system regards Veda as Apauruṣeya, meaning thereby that it has no author-human or divine. It is eternal and authorless. It is utterly objective and it is envisioned by the seers in their intuitive realisations in subliminal consciousness. In the Nyāya-Vaiśeṣika system Nirapekṣatva is understood as only supra-human because human knowledge is conditionally true. God is omniscient and therefore possesses knowledge which is infallible. Veda is of divine origin. In the P.R., following the Nyāya-Vaiśeṣika tradition, it is regarded as supra-human and divine. It is not dependent upon perception etc. (प्रत्यक्षादि उपजीवक)¹³ which are fallible and stand in need of verification which in fact is never conclusive.

In the P.R. Veda is described as Anapekṣya Śabda. It is a mode of knowing which is unconditionally true and independent. It is this property which provides it Āptatva (reliability and infallibility) and Nityatva (universality). Veda is Āpta because it is not contingent

upon human origin. The Śabdārtha Sambandha (word-meaning relation) is nitya as it is divinely established. In this text we have a very interesting propagation of degrees of Āptatva¹⁴. Of course, this should not be mistaken as degrees of Pramāṇatva. In Pramāṇatva there can be no degrees because it is totally and absolutely objective. But in Āptatva there can be degrees amenable to statistical measurement also. But this quantitative measurement is confined to human sphere only and here we do witness degrees of reliability or assuredness. In the P.R. not only a distinction is drawn between Laukika and Alaukika āptatva, it also advocates gradual increase in the reliability culminating in God. So divine Āptatva is perfect and infallible. But then it can be asked is there a difference of degrees only or of kind also between the two?

On the whole the theory of Anapekṣyatva is an ingenious device to bring in the best elements of Mīmāṃsā Apauruṣeyatva; and, of Nyāya Īśvara-kartṛtva of Veda. It is a very happy reconciliation of the two streams of the Vaidika tradition. The P.R. repeatedly states and argues for Veda as Anapekṣya pramāṇa. This is done not only to deny Jyeṣṭha Pramāṇatva of Pratyakṣa in respect of Veda but also to maintain its non-reducibility to perception, inference etc. and to provide for its absolute non-falsifiability. Then only Veda can stimulate Niṣkampa Pravṛtti (unwavering activity) in respect of Dharma. A doubtful awareness can generate wavering activity only. Perhaps this is how we can understand the expressions “Veda Mukhyatva” and “Tanmūrdhanyo veda eva hi”¹⁵. In fact if Prāmāṇya is understood as

“Tadvati tatprakāarakatva” as the Naiyāyikas do, and this includes the property of Abādhitatva, then Veda alone can legitimately claim absolute Prāmāṇya. Pūrṇa āptatva belongs only to Veda. This position suffers from a very basic infirmity that one must believe in Īśvara kartṛtva of Veda. But there can not be any rational justification as to why one should do so. Only faith can help, provided one has it.

The beauty of the P.R. is that in the context of Veda-prāmāṇya it reconciles the conflicting positions of Mīmāṃsā and Nyāya by satisfying the epistemic requirements as well as exegetical conditions. Its analysis of āptatva is innovative and appeals to common sense. Since it is a work of later origin it has the advantage of taking into account different philosophical traditions and assimilate what is needed. This accounts for its philosophical merit and acceptability.

१. “सम्यग्ज्ञानपूर्विका सर्वपुरुषार्थसिद्धिः”. न्यायविन्दु, १.
२. “मानं द्विविधं मेयद्वैविध्यात्”. दिङ्नाग, प्रमाणसमुच्चय.
३. “अतः प्रमाद्वैविध्यात् तत्करणस्यापि द्वैविध्यम्”. प्रस्थानरत्नाकर पृ. १.
४. “यथा यत् किञ्चन लौकिकवचनं ‘नद्याः तीरे फलानि सन्ति’ इति तत् तथ्यमपि भवति वितथ्यमपि भवति”. शाबरभाष्य.
५. “लोकानधिगतस्यापि विषयस्य धर्मदिर् बोधनात्. नच सोऽपि योगिनाम् ऋषीनां प्रत्यक्ष इति वाच्यं बाधाभावाद्, योगादौ धर्मादिप्रत्यक्षज्ञानसामर्थ्यस्य मानान्तरेण ज्ञातत्वात्”. प्रस्थानरत्नाकर पृ. १४.
As Śbar puts it: “‘अशक्यं हि तत् पुरुषेण ज्ञातुम् ऋते वचनात्. अपरस्मात् पौरुषेयाद् वचनात् तद् अवगतमिति चेत् तदपि तेनैव तुल्यम्. नैवज्जातीयके स्वार्थेषु पुरुषवचनं प्रामाण्यम् उपेति, जात्यन्धमिव वचनं रूपविशेषेषु”. शाबरभाष्य.
६. “चोदना हि भूतं भवन्तं भविष्यन्तं सूक्ष्मं व्यवहितं विप्रकृष्टमित्येवज्जातीयकम्

अर्थं शक्नोत्येव गमयितुं, नान्यत् किञ्चन इन्द्रियम्". तत्रैव.

७. "नचैष कालान्तरे पुरुषान्तरे अवस्थान्तरे देशान्तरे वा विपर्येति, तस्माद् वितथ". तत्रैव.

८. प्रस्थानरत्नाकर पृ. १३

९. प्रस्थानरत्नाकर पृ. १४

१०. शाबरभाष्य.

११. "यतोऽभ्युदयनिःश्रेयससिद्धिः स धर्मः". कणाद.

१२. अर्थसंग्रह

१३. "लौकिकव्यवहारसाधकस्यैव शब्दस्य प्रत्यक्षोपजीवकत्वं न वेदस्येति".
प्रस्थानरत्नाकर पृ. १३.

१४. "स्वरूपलाभे श्रोत्रसापेक्षत्वेऽपि प्रामाण्यांशे तदनपेक्षत्वात् श्रुतमात्रेण शब्देन चक्षुरादिकम् अनपेक्ष्य पदार्थोपस्थानात् नापि प्रत्यक्षोपजीवकत्वं वेदे तदभावात्".
प्रस्थानरत्नाकर पृ. १४.

१५. "तत्र अस्मादादिः लौकिकः. अलौकिकस्तु ऋषिन् आरभ्य ईश्वरपर्यन्तः उत्तरोत्तरं चैषाम् आप्तत्वाधिक्यात् परमाप्तत्वम् ईश्वरे पर्यवस्यतीति तदुपदेशरूपो वेद एवानपेक्ष्यम् प्रमाणम्". प्रस्थानरत्नाकर पृ. १३.



चर्चा

Meaning of Veda and Vedaprāmāṇya
according to Prasthānaratnākara

प्रो. श्रीएस्. आर्. भट्ट

अच्युत.दाश : I have one Jijñāsā. I am not raising any point for any debate. Interesting point I felt is that “मानाधीना मेयसिद्धिः” and “मेयाधीना मानसिद्धिः” . These two relatively opposite theories have been accepted by Dr. Bhatt and he has given very good synthesis. But, my question is that do you say some sequence like “मानाधीना मेयसिद्धिः” comes first and then “मेयाधीना मानसिद्धिः” ? Possibly, Indian tradition takes resort of the Prāmāṇyasiddhānta on conformity of Pramāṇa, may it be Svatastva or Paratastva any way. So, this order is to be taken. And when you say “मेयाधीना मानसिद्धिः”. just like “नद्याः तीरे पञ्चफलानि सन्ति”. Perhaps when you go there and verify it and then you can say that whatever is Pramāṇa is Pramāṇa. Is it possible that “मेयाधीना मानसिद्धिः” is applicable first then “मानाधीना मेयसिद्धिः”. Perhaps the Naiyayikas

would not like to accept this. Because their first Sutra itself is “प्रमाण - प्रमेय - संशय...” in which the priority they have given to Pramāṇa then to the Prameya. Perhaps as I know Meyasiddhi is fully dependent on Pramāṇa. So, perhaps this order would not work.

एस्. आर्. भट्ट : I have a particular conspectus of understanding, the entire gamut of Indian philosophical part so called Vaidika as also Śrāmaṇika traditions my own way of looking at them. In that conspectus, my approach is of Samanvaya. And, therefore, I do not envisage any dichotomy between “स्वतः परतः प्रामाण्यः” or between “मेयाधीना मानसिद्धिः” verses “मानाधीना मेयसिद्धिः” .nor do, for example, in the case of linguistic apprehension also between “अन्विताभिधानवाद” and “अभिहितान्वयवाद” . I do not envisage any incompatibility. So, in my conspectus there is no such word as incompatibility. There is only supplementation.

Now coming to your point, object and knowledge in an epistemic framework are bipolar. An epistemic situation should not be understood in terms either of the Prameya or in terms of the Pramātā or Pramā or Pramāṇa. Prameya is one pole and Pramātā, Pramā and Pramāṇa is other pole. But then

between these poles there must be a happy symbiosis of the two poles then only epistemic situation will generate. You have already pointed out that how we philosophize in our tradition. Now in this situation you can not say whether Pramātā comes first or Prameya comes first. Whether there should be primacy of ontology or there should be primacy of epistemology. The question is ill-conceived in my framework. All questions are not genuine questions. Most of the questions as the logical analysts have pointed out that they are out of faulty mode of thinking or faulty use of language. So 90 percent of the philosophical questions are not to be solved they are only to be dissolved. So, this is also a question, which is also not to be solved. It is not a well-formulated question. And, therefore, I do not entertain this sort of possibility as to whether there is “मानाधीना मेयसिद्धिः” first and “मेयाधीना मानसिद्धिः” there after or vice-versa. So, there is a parallelism and not a subsequentalism.

गो. श्या. म. : एक तो बात यह थी कि “‘प्रमा’शब्दो अबाधितज्ञाने बाधयोग्यव्यतिरिक्ते च वर्तते”. वैसे भट्ट साहबने काफी सुन्दर मीमांसा की मगर एक स्पष्टीकरण मैं देना चाहूंगा कि ‘बाधयोग्यव्यतिरिक्ते’ term not necessarily refers

to the Bhāvī but also to any such object which can not be comprihended by any feculty or source of knowledge other than the given one available for the relevent particular object. So, if there is some unique knowledge produced by Vaidika or Smārta testimony, which is not available through any other source of knwoledge, then how it can be supposed to be Bādhayogya by those other pramāṇas ? So it must be accepted as Bādhayogya-vyatirikta. (As Śrī Śaṅkarā cārya has aptly put it “स्वविषयशूराणि प्रमाणानि” Bṛhadāranyaka-Bhāṣya). So if there is a question of Laukikārtha we can always test whether any given knwoledge is Abādhita or Bādhita jñāna with the help of Laukika Pramāṇa. Similarly Vedikī Pramā for Vedika Prameya can never be Bādhayogya if it is not supported or contradicted by other pramāṇas. Therefor the knowledge of Bādhayogya-vyatirikta object is a different kind of knowledge, which can cover Bhavya, as well as all other transcendental objects too, which can not be conceived or experienced immediately by us. That's a point. Secondly, we should also consider “मानसिद्धिश्च लक्षणात्” . We should not say only “मानाधीना मेयसिद्धिः” or “मेयाधीना मानसिद्धिः.”

There is another supplement “मानसिद्धिश्च लक्षणात्”. So, when we say “मानसिद्धिश्च लक्षणात्”, we are immediately referring to ontology. So, epistemology as well as ontology both of them are supplementary to each other. And, similarly, holding that position what P.R. has to say is: “अर्थो हि ज्ञानस्य अर्द्धम् अर्द्धम्”. Few years back there was a quite popular wall-tag in our Mumbai. It was like “I am the lord of this house and my wife has allowed me to say so”. So, knowledge can also proclaim such lordship in house of our behavior but because of “मेयाधीना मानसिद्धिः” ie. the Artha has allowed knowledge to say so! That’s why we say ‘Yathārtha’. ‘Yathārtha’ means “Artha allows knowledge to say so”. Then Artha also has some claims. Because it is a Prameya. So, they are dependent on each other. Of course, there are two poles but they are not separated from each other. They are poles like this ‘U’. So, if you see them from the two tops then they are two poles. But as a matter of fact, they are one. So on one side of the top of the pole there is Artha; and on the other side of the top of the pole there is knowledge.

प्र ह्ला दा चा र : “मानाधीना मेयसिद्धिः” “मेयाधीना च मानसिद्धिः” इति यद् उक्तं विरुद्धयोरिव भासमानयोः अनयोः सामञ्जस्यं सामर्थ्यं किमपि वर्तते इति यत् किमपि विचारितम्. तत्र अहम् एवं विवक्षुः अस्मि. “मानाधीना मेयसिद्धिः” इत्यस्य कोऽर्थः? तत्र ‘मेय’शब्दो ‘मान’शब्दश्च वर्तते. ‘मान’शब्दो भवद्भिः ‘नोलेज’ इति पदेन एतस्य विवरणं कृतं वर्तते परन्तु मन्ये ‘मेयसिद्धिः’; ‘मेयो’नाम पदार्थो, वस्तु. तस्य सिद्धिर् नाम ज्ञानम्. पदार्थस्य ज्ञानं मानाधीनम् इति उक्तौ तत्र ‘मान’पदेन ज्ञानं ग्रहीतुं न शक्यते. According to your explanation, ‘Mānam’ means knowledge. But ‘Meya - siddhi’ means what? ‘Meya-siddhi’ is the knowledge of the object. Now, if your explanation is taken then the knowledge of the object depends upon the knowledge. This is not correct. There is Ātmāśraya here. So actually, ‘Māna’ means ‘Pramāṇa’ in the sense of Pramā-karaṇa. Like Pratyakṣa, Anumāna and Śabda.

एस्. आर्. भट्ट : We take it to be Pramāṇa only.

प्र ह्ला दा चा र : But according to your explanation it is not...

के.ई.देवनाथन् : You have written: “Knowledge is the only gateway to reality”.

एस्. आर्. भट्ट : But by implication I also mean Pramāṇa. So, whenever I am using the word ‘knowledge’ I am not using it independent of the modes of Pramāṇa.

गो. श्या. म. : Knowledge as well as means of knowledge.

एस्. आर्. भट्ट : And that's why when I talked of 'Dvaividhya' I have not only talked of Prameya-dvaividhya I simultaneously have talked of Pramā-dvaividhya and Pramāṇa-dvaividhya.

प्रह्लादाचार : मया किञ्चिद् उच्यते. 'मानं' नाम प्रमाकरणम्. 'मेयसिद्धिः' नाम पदार्थनिश्चयः. पदार्थनिश्चयः प्रमाणाधीनः इति एकस्य अर्थः. भवद्भिः किम् उक्तम्? मानसिद्धिश्च मेयाधीना. तदपि वक्तुम् उचितं परन्तु यदा तस्य विवरणं कृतं तदा 'मेय'शब्दस्य *रियालिटी* इत्येवं व्याख्यानं कृतम् इति मन्ये. तर्हि अस्य अभिप्रायः कः? किं प्रमाणं प्रामाण्याधीनम् इति उच्यते? यतो हि 'मेय'शब्देन पदार्थाः न गृह्यन्ते. 'मेय'शब्देन यदि प्रामाण्यं गृह्यते तर्हि प्रामाण्यसिद्धयधीनम्...

के.ई.देवनाथन् : 'रियालिटी' नाम किम्?

प्रह्लादाचार : 'रियालिटी' नाम वस्तुतत्त्वम्. प्रमाकरणं वस्तुतत्त्वाधीनम् इत्यत्र को अर्थः? 'प्रमाणं' नाम प्रत्यक्षो अनुमानं शब्दो वा. एतेषां प्रमाणानां हि वस्तुतत्त्वाधीनत्वं कथमपि नास्ति.

वी. एन्. झा : मुझे ऐसा लगता है कि यदा अहं प्रमाणाधीना प्रमेयसिद्धिः इति वदामि तदा वस्तुनो ज्ञानार्थं प्रमाणम् अपेक्ष्यते. अतो वस्तुनो ज्ञानं प्रमाणाधीनम्. तत्र वस्तुनः...

एस्. आर्. भट्ट : We must distinguish between Vastu and Prameya. Vastu is real and it becomes prameya in the sense of object of knowledge.

वी. एन्. झा : Vastu is to be understood in the sense of excluding Avastu. Vastu means reality. Let us call it an entity. So, if I say that the knowledge of an entity depends on

pramāṇa. Therefore, “मानाधीना मेयसिद्धिः”. But for generating the knowledge of that entity, entity also is a cause. So, the knowledge of the entity cannot come into existence without the entity. Therefore, it also depends on Meya. At the same time, the revelation of the entity is only through Pramāṇa. I think perhaps this is the meaning.

गो. श्या. म. : So the Prameya or object is *ratio essendie* and the Pramāṇa or knowledge is *ratio cogniscendie*.

एस्. आर्. भट्ट : Two different types of dependency I have talked of one is ontic dependence and other is epistemic dependency.

गो. श्या. म. : ज्ञापकहेतु और कारकहेतु.

एस्. आर्. भट्ट : So the dependence of knowledge upon its object is the ontic dependence. Object depends upon its knowledge is epistemic dependence. We should not mix up two types of dependence. That is why I have understood the word ‘Māna’ both in the sense of Pramā and Pramā-karaṇa because I am not confined to one school in my analysis. Here, of course, I have to but it in general I am not. I am not in Buddhist and Mīmāṃsā traditions, no hard and fast distinction is entertained between Pramā and Pramāṇa. And also in the Jaina tradition. Only Naiyāyikas drove hard and fast distinction.

के.ई.देवनाथन् : No. According to the Vaiyākaraṇa, it has two different meanings. The ‘अन्’ Pratyaya stands for both Karaṇa and Bhāva.

एस्. आर्. भट्ट : But then the distinction is not so hard

and fast according to the Baudhas, Jainas and also according to the Mīmāṃsakas.

प्रह्लादाचार : Of course, the term 'Pramāṇa' stands for these two. Namely knowledge and also the means of knowledge. One and the same term can be used for both these things. But what do you mean by 'Māna' in the sentence: "मानाधीना मेयसिद्धिः". 'Māna' can not be taken in the sense of knowledge. Though, you want to say that you are not going to make any hard and fast distinction between knowledge and means of the knowledge. But is there any distinction between these two or not? Knowledge is the result and the means of knowledge is the instrument of it. Therefore, there is a hard and fast distinction between these two. So when you say "मेयसिद्धिः मानाधीना", you have to take term 'Māna' only in the sense of means of knowledge and not in the sense of knowledge only.

एस्. आर्. भट्ट : Diṇnāga has discussed this in his 'Pramāṇa-samuccaya'. And I am convinced with his position. And as far as conceptual hair splitting is concerned Diṇnāga says we admit the distinction. We don't fight with the Naiyāyikas. But he says that for all practical purposes there is no distinction between Pramāṇa and Pramā. You cannot say thus far Pramāṇa and there after Pramā. The moment cognitive enterprise starts you have the rise of Pramā. So, Pramāṇa and Pramā coalesce. And I can say that Diṇnāgas position is acceptable to me.

के.ई.देवनाथन् : There is a word 'Siddhi'. It means not only knowledge. It stands here for both 'production' and 'knowledge'. Then the question arises that how Prameyādhīna prameyasiddhi is possible? Because, generally we differentiate two Prameyas because of the sources of knowledge. One source of knowledge is Pratyakṣa and another is Anumāna. Take the case of 'Īśvara'. It is known only through the Anumāna according to the Naiyāyikas. Now you are differentiating Prameya through the sources of knowledge. But how the Prameya can differentiate Pramāṇa? What is the peculiarity in Prameya, which differentiates both the Pramāṇas?

एस्. आर्. भट्ट : Again, I would say that I adopt the Samanvaya-dṛṣṭi. There are contexts in which you make a typology of objects depending upon different types of modes of knowing. There are some situations. But there are also some other situations wherein you conceive of the objects and in order to make those objects amenable to knowledge you device modes of knowing.

के.ई.देवनाथन् : Prof. Bhatt! You have already told that Vastu is different from Prameya. Vastu is a general term. It becomes Prameya when it is cognized by somebody. So, it does not become Prameya unless it is cognized by somebody. Then how can you say that Prameya-dvaividhya leads to प्रमाणद्वैविध्य?

एस्. आर्. भट्ट : A Vastu is a cognizable entity and it becomes a Prameya but as a potential Prameya

it can dictate the terms as to how it is to be known. Vastu becomes the potential Prameya and will dictate its own particular mode of knowing, of course, Ānukūlya must be there. And that Ānukūlya will determine the particular...

गो. श्या. म. : मातुं योग्यमपि मेयं भवति.

के.ई.देवनाथन् : Unless you define Pramā there how can you say “मातुं योग्यम्”.

गो. श्या. म. : यत् मातुं योग्यम् अस्ति तद् मितं नास्ति. मातुं योग्यं मितमेव अस्ति इति वक्तुं न शक्यते. मातुं योग्यम् अस्ति, मितन्तु नास्ति.

के.ई.देवनाथन् : प्रमाणं न उपपादयन्ति चेत् प्रमां न उपपादयितुमपि शक्यते.

वी.एन्.झा : सम्भवो अस्ति.

एस्. आर्. भट्ट : See, here conceptual mapping is required. If we don't do it, this sort of questions will arise again and again. Once you undertake that I think he has rightly pointed out that difficulty can be solved.

वी.एन्.झा : You see there is another sentence called “विषयनिरूप्यं हि ज्ञानम्”. This is acceptable to all the systems. This tells you in what way you should understand that प्रमेयाधीनम् प्रमाणम्. I remember a discussion on this issue from Nyāyamañjarī by Jayantabhatta. He has a concept of Sāmagrī Pramāṇam. He says that सामग्रीप्रसादलब्धं प्रमात्वं प्रमेयत्वं वा. प्रमात्वं, प्रमेयत्वं, प्रमातृत्वं, प्रमाणत्वं यत् किमपि भवतु तत् सामग्रीप्रसादलब्धम्” Therefore, it's a totality, total situation in which cognition arises then only I can say this is Pramāta, this is Prameya, this is Pramāṇa and this is Pramiti. So, this fact has to be taken

in to account.

के.ई.देवनाथन् : विषयनिरूप्यं हि ज्ञानम्. I accept that. But, then, “प्रमेयाधीना मानसिद्धिः” means, we have to say that first the existence of thing is needed. Unless its existence...

वी.एन्.झा : I understand. He says that before knowing how do you call it ‘Prameya’. That is his problem. So how can it be invoked ? Therefore, I said totality.

के.ई.देवनाथन् : Yes.

गो. श्या. म. : There is a beautiful Śruti “भर्ता सन् प्रियमाणो बिभर्ति”. And that should be applied to the knowledge and its object also.

प्र ह्ला दा चार : तत्र भवद्भिः न्यायमतरीत्या यद् उपपादितं वेदविषये : वेदः ईश्वरकर्तृकः. तथाच पुरुषोत्तमचरणैः प्रस्थानरत्नाकरे वेदाः भगवदुपदिष्टाः इत्यनयोः तत्र किमपि सामरस्यं वर्तते इति उपपादयितुं प्रयत्नः कृतः, एवं भाति परन्तु मन्ये तत्र किञ्चिद् वैलक्षण्यम् अस्ति. ईश्वरोपदिष्टो वेदः इति वदद्भिः श्रीपुरुषोत्तमचरणैः यथा नैयायिकैः यत् कर्तृत्वम् ईश्वरस्य अङ्गीकृतं तथा नाङ्गीकृतम्. “यस्य निश्चसितं वेदाः” इति श्रुतिम् अनुरुद्धच अपौरुषेयत्वमेव अङ्गीकृत्य वेदस्य अभिव्यक्तिं कृतवान् भगवान्; उपदिदेश भगवान् वेदम्, इत्येवं रीत्या तेषां प्रतिपादनमिव भाति. परन्तु नैयायिकाः तथा नाङ्गीकुर्वन्ति. यथा मदीयं वाक्यं मत्कर्तृकं भवति तथा वेदवाक्यं ईश्वरकर्तृकम् अस्ति इति तेषां सिद्धान्तः, शब्दानाम् अनित्यत्वात्. अतः तत्र अविद्यमानं किमपि सामर्थ्यं भवद्भिः प्रयत्नः कृतो वा इति भाति.

एस्. आर्. भट्ट : What I have pointed out is that he has borrowed some elements from Nyāya and some from Mīmāṃsā. So, its not that they would say that God has created. But it is an expression. Vedas are divine expressions. In fact, the whole universe is divine expression. And like that,

I think, the Veda also is a part of that Līlā.
Jagat is a Līlā Veda also is a Līlā.

गो. श्या. म. : Veda is a Nāma-līlā. Jagat is Rūpa-līlā. Śrī Vallabhācārya says in the very first stanza of his work called 'तत्त्वार्थदीपनिबन्ध' "नमो भगवते तस्मै कृष्णायान्धुतकर्मणे रूपनामविभेदेन जगत् क्रीडति यो यतः".

एस्. आर्. भट्ट : But I am wondering and I want some clarification from you that whether in Śuddhādvaita tradition the God is regarded to be embodied and then created ?

गो. श्या. म. : No. We regard God as Viruddha-dharmāśraya. He is Vyāpaka-Sākāra. That is why the original name given by Śrī Vallabhācārya to his own system of thought is not Śuddhādvaita-Vāda, as I said yesterday, it is Sākāra-brahma-vāda. Brahma means Vyāpaka. Vyāpaka can not be Sākṛti and Sākṛti can not be Vyāpaka. But being Viruddha-dharmāśraya, Brahma is both Vyāpaka and Sākāra. The second son of Śrī Vallabhācārya in stotra narrating 108 names of his father says "साकारब्रह्मवादैक-स्थापकः".

एस्. आर्. भट्ट : Does God use hands or tongue to bring out the Veda ?

गो. श्या. म. : Not mundane, divine. "अपाणिपादो जवनो गृहीता पश्यत्यचक्षुः स शृणोति अकर्णः". In this Śruti Laukika karna is denied in Brahman. Therefor in the very first stanza abovesaid stotra we find "प्राकृतधर्मानाश्रयम् अप्राकृतनिखिलधर्मरूपमिति निगमप्रतिपाद्यं यत् तच्छुद्धं साकृति स्तौमि".

प्रह्लादाचार्य : तत्र जगत् परमात्मनो लीला इति उक्तौ अनायासेन भगवान् जगद् इदं ससर्ज इत्येव अभिप्रायो वा ? अथवा ईश्वरात्मकत्वाद्

वेदानाम् इति किमपि वाक्यं मया दृष्टम् आवरणभङ्गव्याख्यानं
अतः ईश्वरात्मकत्वं वेदानाम् इति उक्त्या मतद्वैविध्यं भवति.
तत्र वेदः शरीरस्थानं भवति ईश्वरः आत्मस्थाने भवति.
वेदेश्वरयोः शरीर-शरीरीभावः.

गो. श्या. म. : धर्म-धर्मिभावः.

प्रह्लादाचारः : धर्म-धर्मिभावः इत्येवमपि वक्तुं शक्यं वेदस्वरूपो भगवान्,
वेदाभिन्नो भगवान्.

गो. श्या. म. : धर्मधर्मिणोः तादात्म्यम्.

प्रह्लादाचारः : तत्र धर्मधर्मिणोः तादात्म्यम् इति उक्तौ धर्मधर्मिभावः
औपचारिको भवति. धर्मधर्मिभावो वस्तुतो नास्ति. उभयोः
एकस्वरूपत्वम्...

गो. श्या. म. : एकस्य उभयविधत्वम्. नतु औपचारिकत्वम्. यथा पुत्रः
पितुः अपेक्षया पुत्रः भार्यापेक्षया पतिः च भवति तथा
एकस्याएव व्यक्तेः यथा उभयविधत्वं भवति तथा...

के.ई.देवनाथन् : प्रस्थानरत्नाकरे एवं समाधानम् उक्तं भवति. तत्र...

प्रह्लादाचारः : मया आक्षेपएव न कृतः समाधानं कथम् उच्यते? तत्र
धर्मधर्मिभावः औपचारिकः इति नास्ति. किञ्चिदपेक्षया धर्मत्वं
किञ्चिदपेक्षया धर्मित्वम् उभयोश्च एकात्मकत्वम् इति अभिप्रायः
इति उच्यते. तत्र यद् उदाहरणं दत्तम् “एकस्मिन् पुरुषे
किञ्चिदपेक्षया भर्तृत्वं किञ्चिदपेक्षया पितृत्वं च भवति”
इति. तथैव वेदेश्वरयोः मध्ये वेदस्य धर्मत्वं ईश्वरस्य धर्मित्वं
कया दृष्ट्या भवति?

गो. श्या. म. : ज्ञान-ज्ञानिनोरिव. वेदस्तु ज्ञानात्मको भगवांस्तु ज्ञानी.

प्रह्लादाचारः : तत्रापि नैयायिको भूत्वा अहं प्रच्छामि. वेदः शब्दः,
शब्दश्च अचेतनः. यदि वेदजन्यं ज्ञानं गृह्यते तदा ज्ञानमपि
गुणो अचेतनः च. तत्र भगवतः चेतनत्वम् अस्ति. तयोः
तादात्म्यं कीदृशम्? तादात्म्यं नाम क्वचिद् भेदाभेदात्मकं
तादात्म्यम् उच्यते?

गो. श्या. म. : तथा अस्माभिः नाङ्गीक्रियते. चेतनाचेतनयोः तादात्म्यम्
अस्माभिः अङ्गीक्रियते, “सर्वं सर्वमयम्” इति श्रुतेः.

के.ई.देवनाथन् : तादात्म्यं नाम किम् इति विचार्यते चेत् “‘तादात्म्यं’
नाम भेदसहिष्णुः अभेदः” इति अत्रैव प्रस्थानरत्नाकरे लिखितम्.
तत्र अवयवावयविनोः धर्मधर्मिणोः भेदाभेदः इति स्वीक्रियते.

प्रह्लादाचारः : नहि. तादात्म्यं नाम भेदाभेदः इति यदि उच्यते तत्र
वैयाकरणैरपि एवमेव तादात्म्यस्वरूपं तत्र-तत्र उक्तं भाति.
तदानीं तैः उच्यते कश्चन आरोपितः कश्चन वास्तविकः.
यदि शब्दार्थयोः तादात्म्यम् अङ्गीक्रियते तादात्म्यन्तु भेदाभेदः
तत्र अभेदस्तु आरोपितो भेदस्तु वास्तविकः.

गो. श्या. म. : तादृग् तादात्म्यं नास्ति. एकत्वात्यन्ताभावरूपं द्वैतं नास्ति.
द्वित्वात्यन्ताभावरूपं एकत्वं नास्ति.

के.ई.देवनाथन् : “तादात्म्यं च भेदसहिष्णुः अभेदएव. भेदसहिष्णुता च
“बहुस्यां प्रजायेय” इति इच्छायां तद्व्यापारभूतशक्तिविभागेनेति
नात्र पूर्वोक्तदोषसञ्चारः”. समवायस्य खण्डने इदम् अस्ति.
अतः समवायस्तु तादात्म्यातिरिक्तं न स्वीक्रियते. “अस्माकं
सिद्धान्ते न समवायः तादात्म्यतिरिक्तः” इति पूर्वम् उक्तम्.
अतः तादात्म्यं च भेदसहिष्णुः अभेदः. तत्र एतैः एवं स्वीक्रियते
इति भाति. एतेषां भेदाभेदवादः एवम्. भेदोऽपि सत्यो अभेदोऽपि
सत्यः. परन्तु कथं भेदः उपपादितम् इति चेत् शक्तिभेदेन
उपपाद्यते. तत्र इदानीं भगवान् विष्णुः — हरिणा अभिन्नाः
सर्वेऽपि पदार्थाः. परन्तु भेदः कथं भवति? इति उक्तौ
तत्र-तत्र बहवः पदार्थाः सृष्ट्यनन्तरं भवन्ति. तेषु-तेषु पदार्थेषु
काचन शक्तिः वर्तते. शक्तिर् नाम स्वभावविशेषः इति
स्वीक्रियताम्. तं-तं विशेषम् अभिप्रेत्य बहुत्वव्यवहारः. इदानीं
आकाशो वायुः तेजो जलं पृथिवी च भगवता सृष्टानि.

वी.एन्.झा : तादृशः स्वभावाः कुतः आगताः ?

के.ई.देवनाथन् : भगवतएव आगताः परन्तु तेषु भूतेषु कश्चन विशेषो

वर्तते यथा विशेषो अन्येषु भूतेषु नास्ति. वैलक्षण्यम् एकम् अस्ति. तद्वैलक्षण्यानां बहुत्वम् अपेक्ष्य भेदव्यवहारः. अभेदव्यवहारस्तु सर्वस्य ब्रह्मात्मकत्वात् ब्रह्मस्वरूपत्वात् इति तेषाम् अभिप्रायः इति भाति.

गो. श्या. म. : ब्रह्मसूत्रभाष्यस्य प्रकाशटीकायां प्रस्थानरत्नाकरग्रन्थकारैः अतीव सुन्दरम् एकं वचनं लिखितम् उपलभ्यते : “अमित्रो यथा न मित्रं न मित्राभावः किन्तु मित्रविरुद्धा काचन सम्पत्. तथैव अभेदो न भेदो न भेदाभावः किन्तु भेदविरुद्धा काचन सम्पत्”.

Post Script

Prof. S. R. Bhatt

- A. I am using the word ‘knowledge’ in a technical sense. There are two claims: 1. Cognitivity-claim and 2. Truth-claim. “I know” and “whatever I know is true”. So both the claims must be there then only it would be a case of knowledge. Otherwise, it will remain just cognition.
- B. Not mutually independent the way Prof. Antarkar tried to put it in the beginning of his presentation. As far as the Indian context is concern, the two are mutually dependent.
- C. So for me these are not two rival or completely alternative theories. The two are mutually supplementary. Therefore, I do not appreciate the controversy between “मानाधीना मेयसिद्धिः” versus “मेयाधीना मानसिद्धिः”. Instead, I would say: “मानाधीना मेयसिद्धिः” vis-a-vis “मेयाधीना मानसिद्धिः”.
- D. In Indian tradition as he has rightly pointed out “Samvideva

bhagavati vastūpagamena śaraṇam''. This is the Indian mood of philosophising. And when we refer to Samvid its not a question of foundationalism as is done in the west. Well, we have to begin with our experience. There is no other way out. At all we have to know, we have to know through experience. And only from experience, we may proceed further to other ways of knowing.

- D1. The object which is existent we have its awareness by direct perception or by through history of by someone else statement. That sort of descriptive awareness can be evaluated in terms of true or false. A descriptive statement is true if it is in accord with the actual situation being described. It is also if it is in discordance with the actual situation. So to be in accord and to be in discord is the determinant of its truth-value. Truth-value pertains only and solely to a descriptive statement. To a prescriptive statement, which is different from descriptive statement, truth-values do not apply. Therefore, we should not invoke truth-valuational considerations, which you tried to do in the context of Vedic statement Prof. Antarkar! Vedic statement is not amenable to truth-valuational description in terms of truth or falsity. Therefore, the question whether a Vedic statement is true or false is simply irrelevant. Their evaluative measurement is different. It would be in terms of Iṣṭa-Aniṣṭa or in terms of Dharmānukūla-Dharmapratikūla. Different types of values are to be invoked rather than these values of truth or falsity. In the west, mostly we have this truth-valuational logic which we derived as an inheritance

from Aristotle. However, subsequently, when we developed de-ontic logic we replaced for moral discourses these truth-values in terms of necessity and contingency another set of values were introduced. In Indian context in the case of a prescriptive statement, the valuational apparatus are given to us by our thinkers in terms of *Iṣṭa-Aniṣṭa*. However, *Iṣṭa-Aniṣṭa* is not the only apparatus we also talk of *Aucitya* and *Anaucitya*, which is a corollary of *Iṣṭa-Aniṣṭa*.

We have a descriptive awareness of a *Bhūta-vastu* but so far as the *Bhavya-vastu* is concern, the prospective object is potential which is to be actualized. So it is not of the same category as the *Bhūta-vastu*. We must, therefore, categories the *Bhūta-vastu* as distinct from the *Bhavya-vastu*. The *Bhūta-vastu* is already existent whereas the *Bhavya-vastu* is yet to be made existent.

- E. I, therefore, understand the *Mīmāṃsā* position as also the position of P.R. not in terms of *Pramāṇa-samplava* but in terms of *Pramāṇa-vyavasthā*. There is a *Pramāṇa-vyavasthā*, the way you know the *Bhūta* in the same way you can not know the *Bhavya*. Because, the two *Prameyas* belong to two different categories and therefore are amenable to two different modes of knowing. So, we have to admit a sort of *Pramāṇa-vyavasthā* so far as *Bhūta* and *Bhavya* are concerned. Within the *Bhūta*, of course, *Pramāṇa-samplave* is acceptable to *Mīmāṃsaka* as well as to the author of the P.R.. But in between *Bhūta* and *Bhavya* there has to be *Pramāṇa-vyavasthā*.
- F. The knowledge, which is descriptive which, pertains to

Bhūta-vastu is inevitably sense dependent. And human capabilities may differ and accordingly our knowledge of Bhūta-vastu also may differ. The way I know the same object in the same way same extent same degree someone else may not know. So human capabilities are to be invoked and these capabilities can be cultivated through education or through Sadhana. These capabilities can not be supplemented through material/scientific/technological instruments. These days we have tremendous enhancement of a human capability to understand the Bhūta-vastu.

- G. The question of Prāmānya must be asked but only in the case of these types of knowledge. Not the type of knowledge which is Vedic. That is why the point I was trying to make in the earlier presentation. Only in the context of Puruṣatantra jñāna, the question of Prāmānya would arise.
- H. In verification, its truth can be established its falsity also can be established. So, Puruṣatantra Jñāna is enquirably subject to doubt and verification. And it must be verified. Therefore, we have to evolve a criterion of its truth a criterion of its falsifiability.
- I. We all know that though the logical positivists invoke the principle of verification but when they were asked about the verification of the verification-principle itself and no verification could be put forth by them. In fact, logical positivism is now a dad-school. Its death was because of this question itself. They could not give the verification of the verification-principle.

Jaina Concept of Śabda Pramāṇa

Dr. B. K. Dalai

The importance and necessity of Śabda as Pramāṇa is felt by most of the systems of Indian philosophy. The Jainas as well have postulated Śabda as a Pramāṇa. They strongly believe that there are objects, which cannot be known by perception or inference but by Śabda-Pramāṇa alone¹. It is defined as a 'word' of an authority². 'Word' according to Jainas is a material stuff like earth. It exists even when it is not heard. Thus, the Jainas view goes with the Mīmāṃsā theory that word is eternal whether perceived or otherwise. But unlike the Mīmāṃsakas, the Jainas do not maintain that the word stuff is unchangingly real. A change in the form of a word from its unperceived form to perceived form involves a change in the character of a word.

Nature and place of Śabda Pramāṇa :

The Jainas have postulated two Pramāṇas, namely, Pratyakṣa and Parokṣa i.e. direct and indirect³. Smṛti, Pratyabhijñā, Tarka, Anumāna and Āgama, which is another name of Śabda-Pramāṇa are included under Parokṣa-Pramāṇa. Umāsvāti records the following synonyms of Śabda-Pramāṇa, namely, 'Sruti', 'Āpta-vacana', 'Āgama', 'Upadeśa', 'Aitiḥya', 'Āmnāya', 'Pravacana'

and 'Jina-vacana'.

The concept of omniscient being is very important in the context of verbal-testimony. In this regard, the Jainas point out that the Āgama is 'Paurṣeya'. The Jainas deny the existence of 'God' as an omniscient being, who creates Āgama, but they do not deny the existence of Tīrthaṅkars as omniscient being.

The words of an Āpta are called Āgama. Āpta means a Person of superior intellect and character, who is non-discrepant (A-visamvādin) in his respective subjects. The Jainas believe that their prophets were Āptas and therefore they accept Āgamas as an independent Pramāṇa. Āpta, according to Jaina logician, may be an authority on any subject. An Āpta is a person who knows the real nature of a thing about which he speaks and who speaks according to his correct knowledge. Only words of such a person established without any opposition, are Pramāṇa⁴. Such an Āpta can be of two types: 1. Laukika 2. Alaukika & Lokottara⁵

An Āpta is free from all eighteen faults. Regarding the nature of Āpta, Kundakundācārya observes: He who is free from all defects and is possessed of all pure attributes is the supreme authority. The defects are:

Hunger, thirst, fear, anger, attachment,
delusion, anxiety, old-age, disease,

death, perspiration, fatigue, pride, indulgence, surprise, sleep, birth, and restlessness.

A person free from all these defects is called a perfect one. Being free from faults, he reveals the scripture. He is of highest status and is of unpassed splendor. He is free from attachment and devoid of impurities. He has no beginning, middle and end, and is a friend and teacher of all living beings.

Just as a drum sound being struck by a drummer without any desire of its own, so an Āpta reveals the truth for the benefit of all people without any personal motive.

That alone is true scripture which flows spontaneously out of the Āpta, which is irrefutable, which is salutary for the well being of all beings, which is capable of undermining the perverse path and lastly which reveals the objective nature of things.

The most salient and central of all the above features is the belief in the seven Tattva. The Jaina Ācārya are of the opinion that belief in an Āpta, the Guru, the scripture etc. is valid if it engenders belief in the Tattvas.

To overcome the difficulty arising from the scriptural

texts propounding contradictory theories, the Jaina philosophers distinguish between valid and invalid scriptures. Akalaṅkadeve uses consistency i.e. Avisamvādatva as the criterion of a valid scripture. But on this criterion, the validity of other scriptures cannot be denied. Consistency cannot be claimed to be the special prerogative of the Jaina scripture alone. We have a very interesting objection raised by Śāntarakṣita, a Buddhist philosopher— “If Saugata is omniscient, why not Kapila also, and if both are omniscient, why are there difference of opinion between them”⁶ [Tattvasamgraha- 3/49].

Any reply to this will only be a shifting position or a dogmatic assertion of ones own position.

According to the Jainas, Tīrthaṅkaras like Mahāvīra are Āptas, whose statements, being the source of valid knowledge are taken to be the verbal testimony. An ‘Āpta’ is a Kavalin i.e. he has the knowledge of things from all points of view. He is possessed of both ‘Jñāna’ (knowledge) and ‘Darśna’ (intuition). The question, whether ‘Jñāna’ and ‘Darśana’ of a Kevalin occur simultaneously or successively is a matter of controversy among different Jaina philosophers.

Digambara Ācārya unanimously holds that the Jñāna and Darśna of a kevalin occur simultaneously. Umāsvāti and his followers, Pūjyapāda, Akalaṅkadeva, Vidyānanda

etc. also support this view. Kundakunda too believes that Jñāna and Darśna are simultaneous⁷.

Jinabhadra, great up-holder of the Āgamic view, bases his objection on the scriptural texts and established tradition which unanimously recognize alternate occurrence of Jñāna and Darśna.

The Anuyogadvāra recognizes two types of Āgamas (scriptures), which I have already recorded. 1. Empirical (Laukika) 2. Transcendental (Alaukika)

The non-Jaina Śāstras like the Vedas, the Mahābhārata, the 72 sciences and arts are included in the first category.

The second type comprises the Jaina Śāstra only. It seems that in the early period the words of Jaina i.e. omniscient persons were regarded as Pramāṇa but gradually even the word of 'Śruta-Kevalin' came to be regarded as Pramāṇa (Mūlācāra) not independently, but on the ground that they were always in consonance with the Āgama⁸.

The process of Verbal understanding :

The process of deriving knowledge from testimony is a complex one. First we have the auditory or visual perception of a spoken or written impression. Then we try to understand the meaning of the sentence.

There are divergent views as to how verbal understanding is arrived at. My interest in the present context is to point out that, whatever method/process one may follow, one may reach at the sentence-meaning. But this will not lead to the knowledge of the things. For the true knowledge of things, what is necessary is the knowledge that the speaker is an authority. As soon as one understands the meaning of a sentence and knows the speaker/writer is an authority, as the case may be, there arises in him through testimony the knowledge of things. After word, if he wants to ascertain the validity of the knowledge, he will have to examine whether his understanding of the speaker's authoritative-ness is true.

The question as to how we can determine the authoritative-ness of a speaker is of prime importance in testimony.

There are four conditions that characterize an Āpta.

1. He should know correctly the fact stated by him.
2. He should have no desire to deceive other.
3. He should have his sense organs in perfect order.
4. He should have a desire to speak out the truth.

As Nyāya Sūtra Bhāṣya records — capacity to know things as they are and absence of desire to deceive

others are invariably related to freedom from narrow love and hatred⁹. Buddhists philosophers Dharmakīrti rightly observes— Universal love is the prime condition that makes a man reliable and truthful i.e. Āpta. It is significant to note that the conditions regarded as necessary to make a person an authority are more or less similar in all the systems of Indian philosophy. But opinions are divided on the question as to how to ascertain whether a particular person is an authority or not. Akalaṅkadeve recognizes the possibility of the knowledge of the internal quality namely, absence of narrow love and hatred as the criterion for the ascertainment of a person being an authority. But, Dharmakīrti is of the opinion that the character of an individual is not easy to discern. He may be a hypocrite. So, his behavior cannot always enable us to infer correctly the internal quality and ultimately the reliability or otherwise of a person. So he supplies us with another criterion for the ascertainment of authoritative-ness or reliability of a person, namely, coherence in the body at what he says and what he write or does¹⁰.

Akalaṅka also accepts this. But he criticizes Dharmakīrti's view that internal qualities could never be inferred legitimately from ones behavior¹¹.

Kinds of verbal Testimony:

Verbal testimony may be personal or scriptural. If a young man coming to the side of a river cannot

ascertain whether the river is fordable or not, and immediately an experienced old man of the locality, who has no enmity with him, comes and tells him that the river is easily fordable, the word of the old man is to be accepted as a source of valid knowledge. It is personal testimony or Laukika Śabda.

Scripture is also a source of valid knowledge, for, it lays down injunctions on matter which baffle perceptions and inference. For instance, it teaches that misery is the consequence of vice. Knowledge derived from this source is called scriptural Testimony. Scripture is defined as that which was first cognized or composed by a competent person, which is not such as to be passed over by others, which is not incompatible with the truth derived from perception, which imports true instructions and which is profitable to all men and is preventive of all evil paths¹²

Truth or validity of verbal testimony:

The Prāmāṇya and Aprāmāṇya of Āgama depends on the right and wrong attitude of the author. All words are neutral, hence, neither Pramāṇa nor Apramāṇa. The validity or invalidity of words depends upon the attitude of the knower. If his attitude is right, whatever he knows becomes right, and if his attitude is wrong, his knowledge also becomes wrong. Siddhasena Divākara defines Śabda or verbal testimony as a valid knowledge which arises from a right understanding of the words

that come from the mouth of an Āpta, express the real object and not contradicted by perception. The purpose of verbal testimony is to instruct, to relate the nature of reality, to be beneficial to all and to remove false notions.

But is it not possible to speak the un-truth consistently? Again, is it not possible to have coherence in the body of the knowledge, in spite of its being wholly wrong? So, it seems that Siddhasena Divākara has taken a step forward in the right direction when he states that verbal testimony to be Pramāṇa must be self consistent and coherent; and also must not be in conflict with other Pramāṇa like perception¹³. Later philosophers like Samantra-Bhadra, Akalaṅka follow his view in this regard¹⁴.

He elaborates further that words impressing the real object and consistent with the whole body of the speakers knowledge generates valid knowledge in the hearer, provided he understands the import rightly. Even the word of an Āpta may cause wrong knowledge if the hearer is not a suitable receiver. For valid knowledge in the listening word should not only come from a reliable person, also reach a person who is capable of understanding it's true import¹⁵.

Verbal Testimony : an independent Pramāṇn :

The Buddhist, and the Vaiśeṣika do not consider

verbal testimony as an independent Pramāṇa. The Jaina philosopher does not subscribe to this view. On the contrary, they along with its Naiyāyikas, the Sāṅkhya-yoga philosopher, the Mīmāṃsakas and the Vedāntin, maintain that verbal testimony is an independent Pramāṇa.

The Jainism differs from Cārvākas, Buddhism and Vaiśeṣikas in accepting Śabda as a Pramāṇa. Cārvāka's denial of Śabda as a Pramāṇa is unconditional, where as Buddhist and Vaiśeṣika do not deny the attainment of knowledge through it, but they do not consider it as an independent source of knowledge. Instead, they take it as a case of inference. But Jainism has completely positive attitude in this regard. According to it, Śabda as a source of valid knowledge is independent of other Pramāṇas.

Once Śabda in general is accepted to be a Pramāṇa, it becomes difficult to differentiate the valid authority from the invalid once. None of the criteria, namely, Āptata or reliability of the author or speaker, consistency, coherence, and verifiability through perception can be made a basis for rejecting other scripture as untrue or invalid and accepting Jaina scripture as true or valid.

If the validity of verbal testimony is not intrinsic but subject to its verification by perception etc., the independenceness of Śabda Pramāṇa, as the Jainas claim, falls flat.

In the end it is worth mentioning in favor of the Jaina philosophers that though the Jaina describe the testimony of Tirthaṅkaras as transcendental or Lokottara, it is not in fact super-mundane and super-human. The Tirthaṅkaras are not other-worldly super-natural deities but the human beings, liberated from the clutches of the bondage of Karma. The ideal of Tirthaṅkara-hood is common to all. Anybody, through self-efforts and self-discipline can conquer the Karma and attain the state of Kevalin, and thus can become an Āpta.

Now we may see the treatment of Śabda Pramāṇa in the light of P.R. of Āchārya Puruṣottama. After treating Pramāṇa and Karaṇa etc., Puruṣottama takes up Pramāṇa for discussion and declares that Veda is the supreme Pramāṇa. In this system the authority of scriptures stands supreme and other Pramāṇas are useful if they do not come in conflict with and so far they are in consonance with Śruti texts. In the first Karika itself he writes: “एवं हि सिद्धे करणे तत्पूर्वोक्तप्रमां प्रति, करणं तत्प्रमाणं तन्मूर्द्धन्यो वेदएव हि”¹⁶.

In the same context, while counting the number of Pramāṇa he records from the eleventh chapter of Bhāgavata that four Pramāṇas are postulated in the system. They are: 1. Śruti 2. Pratyakṣa 3. Aitiḥya and 4. Anumāna. He writes “श्रुतिः प्रत्यक्षमैतिह्यम् अनुमानं चतुष्टयम्” etc.

In this tradition Śruti is the most important and prime and the other Pramāṇas are dependent on it,

i.e. Śabda Pramāṇa. So Puruṣottamajī discussess Śabda first justifying its supremacy. “उपजीवन्ति तद्धेतौ कथितः पूर्वमागमः, उक्तवाक्यश्रुतिस् तस्माच् छब्दः पूर्वं निरूप्यते”¹⁷.

As stated above, he treats Veda as the supreme Pramāṇa and other scripture enjoying the authority of Veda is also Pramāṇa “वेदमूलत्वात् तेषामपि प्रमाणत्वम् अवेदमूलानाम् अप्रमाणत्वात्”. And that Āgama or Veda is in the form of Āptopadeś. I quote the text which is very simple and clear to discribe Veda Pramāṇa and concept of Āptatva:

“अतो वेदएव प्रमाणं, सच आप्तोपदेशरूपः. आप्तश्च यथास्थितार्थवादी. सः लौकिकालौकिकभेदेन द्विविधः. तत्र अस्मदादिः लौकिको अलौकिकस्तु ऋषीनारभ्य ईश्वरपर्यन्तः. उत्तरोत्तरञ्च एषाम् आप्तत्वाधिक्यात् परमाप्तत्वम् ईश्वरे पर्यवस्यतीति तदुपदेशरूपो वेदएव अनपेक्ष्यं प्रमाणम्”.

Thus, it can be noticed that the concept of Āpta or Śabda Pramāṇa does not vary much substantially.

On the validity of the Pramāṇa, Puruṣottamajī in the concluding chapter of Pramāṇa of his P.R. has recorded four views and has refuted those, except the fourth one which presents the Prabhākara's position. According to Prabhākara, Knowledge is invariably true and validity intrinsic.

Śrī Puruṣottama has followed a middle way in this regard and proposes that in the case of Āptavākya and Vedic vākya the validity is intrinsic, and do not need to be verified by other means. But in the case of ordinary expression, where there is a possibility of doubt, the validity may be taken as extrinsic, to be verified by other means of proof.

The theory of Vallabhācārya lays more stress on scripture. He asserts that the 'Śāstra' is the final authority in metaphysical matters. The nature of Brahman as discribed in the Vedas must be accepted as it is, since it is known only from that source. But when some contradictory expression is noticed, in the scripture it is to be resolved as follows. He writes :

“तस्मात् सकलप्रमाणमूर्द्धन्यता वेदएव. तदर्थनिश्चयस्य तपआदिभिः, सन्देहवारकस्मृतिपुराणादिभिः च. अतो गौणमुख्यभावस्य सत्त्वाद् वेदे सन्देहे भगवद्गीतावाक्यैः निर्णयः. तत्र सन्देहे व्याससूत्रैः तदविरुद्धैः जैमिनीयैः च. तत्रापि सन्देहे श्रीभागवतेन समाधौ अनुभूय भगवदवतारेण व्यासेन उक्तत्वात्. एतेषाम् इतरेतरविरोधे यः कश्चिदर्थः स्वबुद्ध्यादिना भासते सो अर्थाभासेति तद्वाक्येऽपि आभासत्वम् आपादयतीति चतुर्णाम् एकावक्यतायामेव विविदिषादशायां प्रामाण्यम् इति निश्चयः”¹⁹.

1. c.f. Nyāyabhāṣya 1.1.3.

2. c.f. Nyāya sūtra 1.1.7; also c.f. Pramāṇa naya tattvālankāra

- Parīkṣāmukha of Maṇikyanandi iii.99., also
Nyāyāvatāra 8.9.
3. Pramāṇa naya tattvālaṅkāra ii.1; Laghīyastraya 1.3.
 4. Ibid iv. 6-7.
 5. Ibid.
 6. Tattvasaṁgraha 3149; also c.f. Siddhiviniścaya of AkalanJka
viii. 19.
 7. Niyamasāra 159.
 8. Sanmati Tarka Prakaraṇa 11.40
 9. Nyāyasūtra.
 10. Pramāṇavārtika 4.104
 11. Akalaṅka Granthatraya p. 14.
 12. Nyayeyatra 57.
 13. Ibid.
 14. Āptamīmāṃsā 6.
 15. Nyāyāvatāra vers-8.
 16. P.R. etd. by Goswami Shyamamanoharaji p. 48.
 17. Ibid ii. 12-13, p.49.
 18. Ibid.
 19. Ibid p. 121.



चर्चा

Jaina concept of Śabdapramāṇa

डो. श्री बी. के. दलाई

वी. एन्. झा : Thank you Dr.Dalai for acquainting us with Jaina philosophical system and its stand on the validity of Śabda. Interesting that I could see is the dependency of the authoritativeness not only on Āptatva but also on the receiver's side. Interesting point he has made that Veda will become authoritative only when you receive it with a good mind from your side. Otherwise, it could never be authoritative. So, this is unique way of thinking you should consider. Again, the final passage that he has recited from P.R. also tells you that no amount of your personal interpretation has any place. Whatever interpretation you do must be corroborated by these Prasthānas. Because, human being in the aspect of the Samsārī, has limitations. As a part of a Jagat, he is equal to lord himself. But in the aspect of Samsāra he becomes limited and all chance

of fallibility remains there. There is difference between Jagat and Samsāra in this system. And therefore, no amount of his personal addition to the interpretation of the Vedic text will be allowed. Any interpretation corroborated by the Prasthāna should be authoritative. So, this is again a clarifying position of Vāllabha-Sampradāya. So now, the paper is open for your discussion.

रघुनाथ घोष : In the very beginning of his paper, while giving clarification of the Jaina position, Dr. Dalai has made one remark that Scriptures may be valid may be invalid. The validity of the scripture is to be decided in terms of Avismvādakatvam. So, here is one problem. Akalaṅka has emphasized this point that we can judge the consistency of our behavior or Laukika vākya. But, so far as the scripture is concerned, the scripture says something which is not verifiable in that case the status of Avismvāda will be given up this is the first problem. Secondly, the very noble way of thinking that they have to say the Vaidika scriptures as Laukika. So, this is very uncomfortable for the Advaitins that why they have given such a remark that they are Laukika. And if it appeals our heart then it can be taken

into account and if it doesn't then it should be discarded. So, is there any logic for accepting this stand that they are Laukika? What are the probable grounds?

बी.के.दलाई: There are two things. One is to accept which you can not prove. They think that you are experiencing God, the super-divine entity and you just believe it. And, I may be the student of Nyāya, who tries to establish existence of God. It is a different question. But then trying to establish one thing by logic and then accepting God is a different thing. See they have accepted Jina. Human being after doing Svādhyāya and being free from all Karma one ultimately become a Jina. And whatever he says or writes can not be wrong. Like we say, that Veda can not be wrong. We do not question. It is Svataḥ-pramāṇa. Like that, they have accepted that whatever Jina writes is true. This may be a dogma. For example, you may say that whatever Mahāvīra writes or whatever Tīrthaṅkara says they are to be accepted as true. And you can not question the validity of that. But Akalaṅka is a later logician. Akalaṅk's time is very late, 7th century. And in Āgama tradition, they never question. If it is a scripture or Āgama text, it is to be accepted as the

truth. And as you were telling that the Vedas are Laukika, so their concern is that. They can not think of accepting the God as creator. So, they strongly believe that the process of liberation is open to everybody. So, the common people also can attain the status of Jina. And then whatever he says should be accepted as authority as good as Veda or as Gītā or anything like. So, that kind of approach they have taken. Instead of accepting some God and whatever comes from His mouth is to be accepted as true they treat it better to accept the ground reality that whatever a Siddha Puruṣa or Jina says that is to be accepted as Pramāṇa. That is also influenced from Nyāya-Śāstra. In fact, the logical aspect developed very late in Jainism. It must be a Nyāya influence.

रघुनाथ घोष : It is connected with P.R.'s conclusion that no personal interpretation is entertained. So what will be your suggestion, rather your advise to us regarding the interpretation to Veda just like Sāyaṇa or Dayānanda Sarasvatī. They are based on Veda and they have given their own interpretation of Veda. Similarly, some other modern thinkers also have given their view on Veda. So, do you think what will be your reaction about the Advaita position?

Do they think that Veda is a stagnant-water so no new interpretation could be allowed? If it is so then there is no scope for further development. There will be the philosophical stagnation. Is it a virtuous position for Advaitins or Vāllabha-Vedāntins? Or new interpretations, which can not harm the main spirit of the Vaidika statement has to be accommodated. So, I think that the second position is more preferable. Goswāmiji! I request you to say something on this problem that whether you want the stagnation of Vaidika thought or reproduction, recreation, reinterpretation could be allowed.

गो. श्या. म. : Regarding Laukika and Alaukika, I remember an instance. When I was 10 or 12 years old, one day my cousin came and told me that the earth is round like a ball. I had never been to school so I was perplexed like anything. I could not believe. Next day he brought a globe and showed it to me. Then I jumped to conclusion that if earth is round and if I am standing on the side of India, then all the Americans must be moving downheaded like lizards. He could never satisfy me. But, I don't know when, lately I realized that Americans also might be thinking of us in same way that all the

Indians move on earth downheaded like lizards. So, for Jainas we (Vaidika) are Laukika. We must admit. Because, they have a peculiar concept of Laukika and Alaukika. They give an interesting example of tumbā (gourd). If Tumbā is covered with mud then it sinks in water. And, if it is not then tumbā remains on top. So, all the Vaidika scriptures are merged in water of worldly ocean. And Mahāvīra, Jina etc. have come up above the ocean of worldliness like Tumbā. So, Vaidika scriptures are Laukika for them and their scriptures are Alaukika. But for us their scriptures are Laukika because spoken or written by laukika puruṣa and ours are Alaukika because they are not spoken by any laukika puruṣa.

Regarding the issue of stagnancy, I should say that even ocean may also be regarded as stagnant. Because, ocean also is limited within its shores. Though it can not flow like river yet the amount which it contains does make some difference in spite of being limited in its shore, ocean is ever changing. So, in my view, it's only the amount, which makes something stagnant or non-stagnant. So far as Vedas are concerned, they are अनन्त, “अनन्ताः वै वेदाः” So, some Vedas had been revealed to someones and others

to other ṛṣis. So there can not be any stagnancy. And our Aitiḥya is a guarantee of it that beside पाञ्चरात्रागम there are नित्यानुमेयवेदमूला स्मृतिस as well. So, some ṛṣis or incarnations may claim authoritativeness but the only criteria will be whether theirs' opinions consistent with the vaidika statements? Any scriptural revelation must be consistent with each other. If they are inconsistent then both of them become false. They have to stand together or fall together that is what we think. The question of stagnancy can be solved only in terms of consistency and inconsistency. We do not regard the statements of Buddha as a scriptural revelation because they are not consistent with Veda. Though, we regard Buddha as an incarnation of Viṣṇu. If Buddha could come and prove that this is my statement and this is what the Upaniṣadas or Śrutis say and this is the way it can be reconciled; we will accept Buddhas statement. Śrī Vallabhācārya says that even Pratāraka statement is Pramāṇa, if it can be reconciled with Veda. Even “अग्निः अनुष्णः” इत्यपि प्रमाणम्. प्रस्थानरत्नाकर also says, “वाङ्मात्रमेव प्रमाणम्, अर्थस्य भगवद्रूपत्वात्”. which may include the statements of Buddha also but only in Vidvad-Daśa and not in Vividiṣu-Daśa.*

Postscript

Goswamy Shyam manohar

*If I am allwoed to make a parody of a popular remark

Excuse me for little digression here. I would like to draw your attention that we do not believe in concept of Prasthāna-catuṣṭaya. That is quite wrong notion about our stand. What Mahāprabhu has said in his Nibandha in this connection is “एतच्चतुष्टयम् एकवाक्यतापन्नं सत् प्रमाजनकं”. Therefore not चत्वारि प्रमाणानि किन्तु चतुर्णां प्रमाणानाम् एकवाक्यता प्रमाजनिका भवति. So, we do not believe in Prasthāna-catuṣṭaya. There is only one Pramāṇa like a continuously flowing river. So, Gaṅgotrī like source is Śruti which assimilates into it Gītā Mimāṃsāsūtras and Bhāgavatapurāṇa etc. Thus it goes on flowing. वेदाः श्रीकृष्णवाक्यानि व्याससूत्राणि चैव हि समाधिभाषा व्यासस्य प्रमाणं तच्चतुष्टयम्”. As Vācaspati says : आचार्यकृतिनिवेशनमप्यवधूतं वचोऽस्मदादीनां, रथ्योदकमिव गङ्गाप्रवाहपातः पवित्रयति” So, if anything merges into this Pravāha of Śruti then it becomes pious. If it can not merge into flow of the Gaṅgā then it does not become Gaṅgā. So, any statement that merges into the Śruti-Gaṅgā it becomes Gaṅgā. That's what our stand is. Mahāprabhu Śrī Vallabhāchārya says in Tṛtīya-skandha Subodhinī that Rāmānuja-vedānta

I should also say that “सर्वज्ञश्चेन् महावीरः सुगतो नेति का प्रमा? तावुभौ यदि सर्वज्ञौ विसंवादः कथं तयोः !” So we would not like to rely on the omniscience of laukika puruṣa (गो.श्या.म.).

and Mādhva-vedānta, to a great extent are consistent with the Vaidika stand so they being Bagavadabhipreta possess the authoritativeness too. Because, they have come into the Pravāha of Śruti. He clearly says that I have objection only with their contention of Bhedavāda but not regarding their contention about God being Antaryāmī of all beings. So, Mahāprabhu does accept शरीर-शरीरीभाव . But between Śarīra and Śarīrī Vāllabhavedānta doesn't accept Ātyantika-bheda. Similarly the five differences proposed by Mādhvavedānta are acceptable to Vāllabhavedānta also but those difference are not of the nature of Ātyantika bheda but Līlātmaka bheda. And in this respect, from Vāllabhavedānta's point of view it can be said that Śrī Śaṅkarācārya is right so far as his stand about Pāramārthika Brahman is concerned but what he says about vyāvahārika Brahman is not consistent with Śruti Gītā Sūtra and Bhāgavata therefor not acceptable. So he is right as we too have Akṣara-brahman, quite similar to his Pāramārthika Brahman, but he is wrong in the case of Kṛṣṇa. Because, “संशुप्तवत् शून्यवद् अप्रतर्क्यं तन्मूलभूतं पदम् आमनन्ति” that sort of Akṣarabrahman is described in Bhāgavatapurāṇa. So, in this respect Śrī Śaṅkarācārya is right but in respect of Kṛṣṇa

he is wrong. So, that is how Āptatā works.
“वस्तुतस्तु अस्मदादिमुखेन क्रीडार्थं भगवानेव वाक्यं वदतीति
सर्वान्येव वाक्यानि भगवद्वाक्यत्वात् वेदतुल्यानि”. We
believe in Līlā. And we believe that Omniself
God Kṛṣṇa is omnipresent, omnipotent and
omniscient.

वी. एन्. झा : So, where is the question of difference!

प्रह्लादाचार : Expression of difference also is a Līlā.

गो. श्या. म. : This criterion of so called Prasthāna-catuṣṭa-
ya is only for the state of Vividiṣā and not
Vidvad-daśā. If an object is to be understood
from the experience in Vidvad-daśā, all Vākyas
are Pramāṇa. Why it is so? Because, there
must be a point from where one can start
an inquiry into the meaning of Veda. That's
why Śrī Vallabhācārya suggested it. Otherwise,
all are Pramāṇa.

वी. एन्. झा : Including Buddha or Jaina statements?

गो. श्या. म. : Nevermind. “भगवानेव क्रीडति” that's what
P.R. says. How can I take objection?

अन्तरकर : I wanted to make one point about the
nature of Pudgal. Pudgal is different thing
out of those five things. Pṛthvī, Ap, Tejas,
Vāyu are not Pudgal. This is my understanding.
If I am wrong, you may check it. Second
point is about authority. Only Keval-jñānī,
whatever he says becomes Āgama, so there

are no Āgamas which are not come from omniscient. Omniscience belongs only to those which are Kevalins. Kevalins have written something and that is Āgamas. So, Āgama can not be written by any person who... They believe in Mati, Śruta, Manaḥ-paryāya and Kevala. Only person who has these Kevala-Jñāna his statement is to be accepted as Āgama. There is no question of other criterion.

एस्. आर्. भट्ट : No. No. They have 14 Pūrvas and 12 Aṅgas. They constitute their Āgamas. And these are not created or authored by the Kevalins. They believe in cyclic process of creation. And these 24 Tīrthaṅkaras were not the first Tīrthaṅkaras. In other Yugas there were other Tīrthaṅkaras also. So, they also believe in eternality of the Āgamas. If you assigned authorship then Āgamas no longer remain eternal. Just as Mīmāṃsakas don't assigned authorship to the Vedas, the Jains also don't assign any authorship to the Pūrvas and Aṅgas. So, this is a peculiar kind of...

गो. श्या. म. : आगमाः प्रमाणम्, अश्रूयमाणकर्तृकत्वाद्, वेदवत् !!

वी. एन्. झा : So, what is the function of these Tīrthaṅkaras?

एस्. आर्. भट्ट : They only lay down the moral precepts. They create the Tīrthas, means the moral

pathways they lay down depending upon time, place, circumstances etc.

गो. श्या. म. : Jha Sahab! Śrī Vallabhācārya has written very good stanza in this respect प्रत्यक्षादृष्टविषये पदार्थाः श्रुतिगोचराः परस्परं विरुद्धास्ते नैकशेषं भवन्ति हि”.

अन्तरकर : Dr. Dalai has said that world, according to the Jainism Pṛthvi-Up-Tejo-Vāyu is Jīva. And they don't accept Vaiśeṣika-theory that they are material substances. When they die the dead-body becomes Pṛthvi element. But, otherwise, they do not believe in four types of alimnts. According to them matter is of one type only and not of four types. So there is a distinction between our understanding of Pṛthvi-Up-Teja-Vāyu, four Mahabhutas and their understanding. Pudgal is another category. They can not be called Pṛthvi-Up-Teja-Vāyu. That is one point I want to clarify.

एस्. आर्. भट्ट : No. They say that there are two types of Dravya : Jīva and Ajīva. Ajīva is five-fold : Pudgala, Dharma, Adharma, Ākāśa and Kāla. And Pudgal in turn four-fold. Pudgal is Āṇavika. And Āṇavikas are Pṛthvī, Jala, Teja and Vāyu. This is their position.

अन्तरकर : Ok.

प्रह्लादाचार : As Prof. Jha pointed out it seems that Jainism hold that the truth or falsity of a

statement not only depends upon the Āptatva of the speaker but also the suitability of the listener. But, how do you justify this point? Because the listener may be Āpta or Anāpta but whatever is given by the statement, it may be true.

एस्. आर्. भट्ट : I think we must try distinction between Āptatva in respect of Pramāṇa and in respect of Naya. These are two basic categories within knowledge that they are drawing. Pramāṇa...

वी. एन्. झा : Āptatva in the sense of 'Yathārtha-Vaktā' is it not so?

एस्. आर्. भट्ट : Not just Vaktā.

वी. एन्. झा : Then?

एस्. आर्. भट्ट : Āptatva can also be assigned to the source from which the Vaktā derives the knowledge.

वी. एन्. झा : Then, speaker of the source will become Āpta.

एस्. आर्. भट्ट : The source may not have speaker. The source might be the eternal fund of knowledge.

के.ई.देवनाथन् : Like Vedas. वेदः आप्तः प्रतारणाद्यजन्य-
हिताहितोपदेशकर्तृत्वे सति (ज्ञानजनकत्वात्,) तद्विन्नोपदेशकर्तृ-
त्वम् आ(ना)प्तत्वम् इति.

वी. एन्. झा : आप्तत्वस्य व्याख्या अन्या कर्तव्या.

प्रह्लादाचार्य : पारिभाषिकं व्याख्यानम् इदम्.

एस्. आर्. भट्ट : According to the Jainas Āptatva to the

Pūrva-angas and also to the statements of Tīrthaṅkaras.

वी. एन्. झा : You see, the same word is being used in two different senses. One stand says that the authoritativeness of a statement depends on the authority of the speaker. The other is the authoritativeness of the text itself. So, we are using it in two different senses.

के.ई.देवनाथन् : According to the Jainas is Āptatva an eternal characteristic of Tīrthaṅkara? Do Tīrthaṅkara possess Āptatva always or sometimes?

बी.के.दलाई : Not sometimes, in all times.

एस्. आर्. भट्ट : They say that Āpta is Triratnadhārī. And they are सम्यग्दृष्टि, सम्यज्ज्ञान तथा सम्यक्चारित्र्य. So, when you say 'Samyak-Jñāna' that means 'Sarvajña'. And one who is Sarvajña is an Āpta.

के.ई.देवनाथन् : Then, he has stated that validity of the knowledge or of the Tīrthaṅkara's text is to be verified afterwards. If it is the work of Sarvajña...

एस्. आर्. भट्ट : No. No. They are स्वतःप्रामाण्यवादी.



Vallabha's Philosophy of Language

Prof. Vashishtha Narayan Jha

An attempt is made here to discover the Philosophy of Language in the Vallabha School of Indian Philosophy as depicted in the P.R. of Ācārya Puruṣottamacaraṇa.

Right from the Ṛgvedic time, we find that Indians have directed their enquiry in two basic issues: 1. How do we speak? And 2. How do we understand a sentence? The first is an enquiry from a speaker's point of view and the second is an enquiry from a listener's or reader's point of view. The Ṛgvedic Ṛsi-poets discovered the answers to these two questions in their own characteristic way. Thus, when we read the following Mantra of Ṛgveda 1. 164.45

“चत्वारि वाक्यरिमितानि पदानि तानि विदुः ब्राह्मणा ये मनीषिणः ।
त्रीणि गुहा निहिता नेङ्गयन्ति तुरीयं वाचो मनुष्या वदन्ति ॥”

It is obvious that this Mantra is the result of an enquiry: how do we speak? The Ṛsi says that there is a process or evolution of language in four stages. The fourth stage of manifestation is what we all speak (तुरीयं वाचो मनुष्याः वदन्ति), but below this final manifestation, there are three stages of language (Vāk) which are

unmanifest (त्रीणि गुहा निहिता नेङ्गयन्ति). Hardly one can resist comparing, this Mantra with the findings of Bhartṛhari in his Vākyapadīya. For the Bhartṛhari-tradition, the unmanifest forms of language are Parā, Paśyanti and Madhyamā. Thus, the source of Bhartṛhari's Philosophy of language can be found in this very Mantra of the R̥gveda quoted above.

Now look at the findings of the Pāṇinīya Śikṣā :

“आत्मा बुध्या समेत्यर्थान् मनो युङ्क्ते विवक्षया ।
मनः कायाग्निमाहन्ति स प्रेरयति मारुतम् ॥
मारुतस्तूरसि चरन् मन्द्रं जनयति स्वरम् ।

...

सोदीर्णो मूर्ध्न्यभिहतो वक्त्रमापाद्य मारुतः ।
वर्णान् जनयते तेषां विभागः पञ्चधा स्मृतः ॥
स्वरतः कालतः स्थानात् प्रयत्नानुप्रदानतः ।”

Here is a clear psychological analysis of the process, which a speaker adopts. A speaker acquires knowledge, through some process of knowing and desires to express that knowledge through language; he prepares his mind to take up the act of uttering and the process of communication begins. The instrument of speech-production namely: the tongue is activated. The lungs pump the pulmonic air; it goes into the oral cavity and at various places of articulation of linguistic sounds and it is stopped by the Karaṇa to give effect to various

linguic sounds involving places of articulation and manner of articulation.

Coming down to Vātsyāyana's Bhāṣya on Gautama-Sūtra 1.1.4 we find that the tradition is aware of the fact the language encodes cognition. Vātsyāyana while commenting on the word 'Avyapadeśyam' of the Sūtra 1.1.4 writes :

“यद् इदम् अनुपयुक्ते शब्दार्थसम्बन्धे अर्थज्ञानं न तद्
‘नामधेय’शब्देन व्यपदिश्यते; गृहीतेऽपि च शब्दार्थसम्बन्धे
“अस्य अर्थस्य अयं शब्दो नामधेयम्” इति. यदातु सो
अर्थो गृह्यते तदा तत् पूर्वस्माद् अर्थज्ञानात् न विशिष्यते,
तद् अर्थविज्ञानं तादृगेव भवति. तस्यतु अर्थज्ञानस्य अन्यः
समाख्याशब्दो नास्तीति येन प्रतीयमानं व्यवहाराय कल्पेत.
नच अप्रतीयमानेन व्यवहारः, तस्माज् ज्ञेयस्य अर्थस्य
सञ्ज्ञाशब्देन ‘इति’करणयुक्तेन निर्दिश्यते — “ ‘रूपम्’ इति
ज्ञानं” “ ‘रसः’ इति ज्ञानम्” इति. तद् एवम् अर्थज्ञानकाले
स न समाख्याशब्दो व्याप्रियते व्यवहारकालेतु व्याप्रियते.
तस्माद् अशाब्दम् अर्थज्ञानम् इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नम् इति.

This is a clear position taken by Vātsyāyana in the sense that he thinks that language plays after the cognition is generated. In other words, he thinks that language decodes knowledge.

As against this view, Bhartṛhari takes a stand that no knowledge is possible without language, when he

says:

“न सोऽस्ति प्रत्ययो लोके यच्छब्दानुगमादृते।
अनुविद्धमिव ज्ञानं सर्वं शब्देन भासते॥

For Bhartṛhari, therefore, there is only one variety of knowledge and that is a Savikalpaka-Jñāna.

We are not going to examine who is wrong or who is right here. What I wanted to point out is this that right from the Ṛgvedic time there is a serious enquiry as to the process of verbalising one's cognition or knowledge.

Similarly, there is a serious enquiry as to how one understands the meaning of a sentence. The Ṛgveda 10.71.4 says:

“उत त्वः पश्यन् न ददर्श वाचमुत त्वः शृण्वन् न शृणोत्येनाम्।
उतो त्वस्मै तन्वं विसम्रे जायेव पत्य उशती सुवासाः॥

I take this Mantra to be the finding of the Ṛsi-poets with regard to the second question, namely, how do we understand a sentence? Ṛsi says language (Vāk) presents herself to the listener or reader. In other words, language unfolds and the listener or reader decodes it. This Mantra may be treated as the source of the attempts to build theories on the Śābda-bodha-prakriyā. The very imagery of unfolding of language must have

provided clues to build different theories. All the Śābda-bodha-granthas are to be treated from this point of view of listener or hearer or reader. These texts provide us a clear description of the epistemology of a verbal understanding.

Before we take up Śrī Vallabhacārya's epistemology of a verbal understanding as presented by Śrī Puruṣottama-caraṇa, it will be in order to present a general universal picture of the process through which one understands the meaning of a sentence. Suppose there is a sentence "a + b + c + d" consisting of four morphemes (Pada) a, b, c and d. the process of understanding begins as follows:

Step I: Hearing or reading the sentence "a + b + c + d".

Step II: Remembering the word-meanings á from a, b̄ from b, c̄ from c and d̄ from d.

But how can one remember á from a, b̄ from b and so on unless he knows the relationship between a and á, b and b̄, c and c̄ and d and d̄? This relationship is called Vṛtti, which is of two types Śaktī (primary) and Lakṣaṇā (extended). If one has the knowledge of this Vṛtti, he can remember the respective meanings from the respective Padas. Therefore, the knowledge of Vṛtti is said to be the auxiliary factor for arriving

at Step II above from step I.

Thus, the step II may be rewritten as

a	+	b	+	c	+	d
á		á		é		é

Now, another issue emerges. May be in a sentence there is a polysemous word, which has more than one meaning. The listener of the Pada , therefore, may remember more than one meaning. But it is also a fact that all the meanings of that Pada are not intended at a time by the speaker. Language behavior is an intentional act and so in order to convey a particular meaning the speaker has uttered that Pada, not all. Therefore, in order to understand the sentence meaning it becomes necessary to accept the knowledge of the intention of the speaker as an essential factor.

Let us rewrite Step II twice to illustrate the point made above

Step II :

a			+	b	+	c	+	d
á á' ...a				á		é		é

where there is a possibility that the Pada has more than one meaning.

This situation will force the hearer or reader of the sentence to know the intention of the speaker. And once he knows that the speaker has uttered 'a' to convey 'á', the other meanings will be easily eliminated. Then, finally, the Step II will appear as follows :

Step II

a	+	b	+	c	+	d
á		á		á		á

In the next Step III, the relationships among word-meanings (a, b, c and d) will be established. In that case, the picture will emerge as follows:

Step III

a	+	b	+	c	+	d
á-----á		á-----á		á-----á		á-----á

Here, á--á--á--á is the content (Vişaya) of the verbal understanding. Thus, [á—á—á—á] is the verbal understanding or Śabda-bodha arising from the sentence "a + b + c + d".

Note, that a, b, c and d are called Pada, "a + b + c + d" is called a Vākya, the vertical lines are called the Vṛtti, á, á, á and á are called Padārtha

and the horizontal lines between two word-meanings are called Vākyārtha.

This Vākyārtha is of the nature of a relation (Anvaya, Samsarga) and therefore, Śābda-bodha is also called Anvaya-Bodha or Samsarga-Bodha.

Now, the question is each Padārtha appearing in the Śābda-bodha can be understood to have appeared from the respective linguistic unit in the sentence. But wherefrom the Anvaya or Samsarga appears in the Śābda-bodha? There have been diverse answers to this question resulting into various theories of verbal understanding.

The Bhatta-school of Pūrva-mīmāṃsā came out with the theory of Abhihitānvayavāda according to which, the Padārtha are conveyed by the respective linguistic units of the sentence and the sentence-meaning i.e. the Vākyārtha or Anvaya or Samsarga is obtained by Lakṣaṇā. Therefore, according to this view, a Vākyārtha is a Lakṣyārtha.

Prabhākara school of Pūrvamīmāṃsā cannot support the above views because their prime concern was to develop a theory in the context of the Vedas; they pleaded that even Anvaya or Samsarga appearing in the Śābdabodha of a Vedic sentence must be derived

from the element of Vedic sentence itself. Thus, they proposed a theory called Anvitābhīdhānavāda. Thus, according to this theory Anvaya or Samsarga is an expressed sense i.e. Vākyārtha or Śakyārtha.

Jayanta Bhatta of Kashmir identified the source of such Anvaya or Samsarga in the intention of the speaker. This theory is called Tātparya-Vāda. The relationship between two meanings must be understood as it is intended by the speaker.

In the medieval period after the advent of Navya-Nyāya a fresh thought was given to this problem and it was Gadādhara Bhattācārya of Navadvīpa who added another theory of verbal understanding in his Vyutpattivāda by saying that :

“शाब्दबोधेच एकपदार्थे अपरपदार्थस्य संसर्गः संसर्गमर्या-
दया भासते”.

According to this theory which is known as Samsarga-maryādā, the Anvaya or Samsarga is brought into reality by juxtaposition of two meanings.

In This way, several theories emerged to account for the Anvaya or Samsarga i.e. the Vākyārtha appearing in the verbal understanding.

This model of epistemological analysis is more or less acceptable to almost all the philosophical systems with some alternations here and there.

In the background of the above account, let us now turn to the epistemology of a verbal understanding according to P.R.

There seems to be an over-all agreement in the broad frame-work of the process of verbal understanding given above although in details Puruṣottamacaraṇa is determined to establish the unique-ness of his own sectarian philosophy.

He starts with a basic assumption namely, a sentence is the unit of ordinary verbal behavior. Therefore, as a Pada is a Vācaka, so also Vākya. By accepting such a position he also establishes that Anvaya of Samsarga is expressed directly by the sentence. In his analysis, as the knowledge of the Vṛtti is an auxiliary cause with reference to the remembrance of the word-meaning, so also the remembrance of the word-meanings will be an auxiliary cause with regard to the production of the Śābda-bodha by a sentence. The same logic should be extended to the understanding of the meaning of a paragraph or book i.e. Mahāvākya. In his words —

“एतावान् परं विशेषः : पदादिभिः स्वार्थबोधजनने

शक्तिस्मृतिः अभ्युपायः, वाक्येन शाब्दबोधजननेतु तदवयवभू-
तपदजन्या पदार्थस्मृतिः सहकारिणी, एवं महावाक्ये
अवान्तरवाक्यजन्या तदर्थस्मृतिरपि.

(प्रस्थानरत्नाकर P. 26)

He emphatically says:

“व्यवहारस्य वाक्यमूलत्वे तत्रैव शक्तिपर्यवसानम्.
...वाक्यमेव वाचकम्.”

(प्रस्थानरत्नाकर P. 26)

Likewise, Pada is also a Vācaka. The relationship between a Pada and its Artha is a Śakti that causes the knowledge of the meaning of the Pada. But, this relationship is not of the nature of God's desire as the Naiyāyikas noted, but a distinct capacity. He says:

“वस्तुतस्तु साधुत्वापरपर्याया अनादिवाचकत्वरूपा अर्थबो-
धाविर्भावशक्तिः अतिरिक्तैव”.

(प्रस्थानरत्नाकर P.30)

“नतु ईश्वरेच्छारूपः सङ्केतः, शब्दावृत्तित्वात्, शब्दनिष्ठशा-
ब्दबोधानुकूलपदपदार्थसम्बन्धस्य वृत्तित्वेन इच्छायाः च
वैयधिकरण्यात्”.

(प्रस्थानरत्नाकर P. 31)

Then what is the primary relationship between a Pada and Artha ? He says:

“अतः एतदेशकालविभेदेन अस्माभिः “उच्चार्यमाणो

अयं शब्दः इममेव अर्थं बोधयतु नतु अन्यम्” इति
ईश्वरकृतनियमरूपः शक्तिसङ्कोचएव ‘सङ्केत’पदेन उच्यते”.

(प्रस्थानरत्नाकर P. 31)

Here he takes the idea of Mīmāṃsā and Nyāya and makes some addition or alternation and brings about the difference.

The expressive word, the expressed meaning and the relationship between the two, all the three are eternal according to Puruṣottamacaraṇa. By adopting this position, he accepts the position of Mīmāṃsā, but not totally. Although his Artha is Nitya, it is not Jāti, but Vyakti. Naturally, he anticipates many objections for taking such a stand. But he encounters all of them by ultimately accepting what is called Pravāhanityatā, eternality of series.

Language is of two kinds : 1. Vedic and 2. Ordinary. The entire Veda conveys God who is Nitya. Therefore, an Artha of a Vaidika Pada is eternal. What about the Laukika Pada? Here also he says that Vyakti is the meaning of a word, and the continuity of the notion of Vyakti is to be understood as the Vyakti, which is Nitya. Therefore, Ghaṭa-Pravāha is the meaning of the word Ghaṭa and Ghaṭa-Pravāha was there yesterday, is there today and will be tomorrow therefore Ghaṭa-Pravāha is Nitya. So, even words belonging to

an ordinary language express meanings which are eternal.

When the Śabda is Nitya and Artha is Nitya, the relationship between the two has to be Nitya. In the word of Puruṣottamacaraṇa :

“परविद्यानुसारेण वैदिकानां पदार्थानां नित्यत्वात् तत्रैव
पदानां सम्बन्धः. लौकिकानुवादकानान्तु प्रवाहे इत्येव युक्तम्”.
(प्रस्थानरत्नाकर P. 18)

This relation or Vṛtti is of three types :

- 1.Primary (Mukhyā)
- 2.Secondary (Gauṇī) and
- 3.Intention (Tātparya).

Tātparya was elevated to the status of a Vṛtti by Jayanta Bhatta also but to account for Vākyārtha. Here we find that Puruṣottama counts it in context of a word-meaning. Puruṣottamacaraṇa says :

“साच शक्तिः नामलीलानिर्वाहाय व्यवहारे मुख्या-गौणी-
तात्पर्यभेदेन त्रिधा वर्तमाना मुख्या-तात्पर्यभेदेन द्विधा वर्तमाना
वा ‘वृत्तिः’ इति उच्यते”.

(प्रस्थानरत्नाकर P. 32)

Puruṣottama defines Tātparya as follows: “तात्पर्यञ्च
तत्प्रतीतीच्छया उच्चारितत्वम्”. (तत्रैव P. 33)

Thus, for identification of the intended meaning, this factor has a role. This is how the epistemology of a verbal understanding is presented in the Prasthānaratnākara.

Now, we turn to another issue, namely, what is the position of Vallabha Philosophy with regard to the relationship between language and reality.

To understand this philosophy, it is necessary to understand the metaphysical and ontological framework of Vallabhācārya's philosophy of Suddhādvaita. According to the basic assumptions, of this philosophy, the universe is real because it is a part of the God. The God (Kṛṣṇa) Himself has assumed the form of this universe for him jagat is nothing but the God and hence real. God has brought this Jagat into existence. The Jagat is of the combination of Nāma and Rūpa. The entire Nāma and Rūpa form of the universe has emerged from the Veda which is God Himself. It is not that he has created it from nothing. Because there is no pre-absence (Prāgabhāva) of Jagat. It is simply manifested. God Himself has decided to assume different roles to act and therefore, He has made this stage of the universe to play.

Once this presupposition of Vallabha is understood we can understand Puruṣottamacaraṇa better. Now we

understand why he says :

“वस्तुतस्तु अस्मदादिमुखे क्रीडार्थं भगवानेव वाक्यं वदतीति
सर्ववाक्यानि भगवद्वाक्यत्वात् वेदतुल्यान्येव”.
(तत्रैव P. 27)

You can realise the strength behind such a statement.
He further clarifies as follows :

“वस्तुतस्तु सस्वत्याः सर्वतोमुखत्वात् अर्थस्य
भगवद्रूपत्वात् वर्णपदवाक्यैः सर्वैरेव भगवन्तं वदतीति
भगवद्बोधकस्य कस्यापि न अप्रामाण्यम्”.
(तत्रैव P. 28)

Thus, when God Himself has appeared in the form
of both, Nāma and Rūpa where is the question of
falsity ?

The system has made a distinction between Samsāra
and Jagat. It is the Samsāra which is liable to be affected
by falsity and not the Jagat. Jagat is absolutely real.
Therefore, as long as a language refers to Jagat, it
is absolutely real, its falsity can be identified only in
the domain of a Samsāra. Therefore, the dichotomy
of true and false, Pramāṇa and Prameya, Sāpekṣa and
Nirapekṣa and the like are applicable only in the domain
of Samsāra.

Vedic language directly refers to absolute reality. Ordinary language too refers to reality because human beings behave with reality since through human beings God Himself is behaving with reality revealed by God Himself. This is what Vallabha Sampradāya wants to say.

Although God reveals Veda, He is not the creator of the Veda. Vedas are His breath. This position implies that Vedic language is not a Jñānapūrvaka-Vyāpāra as an ordinary language is. This is why Puruṣottamacaraṇa says: “अबुद्धिपूर्वमेव तदभिव्यक्तेः”. (तत्रैव P. 14)

That is, the Vedas are not uttered by even God after acquiring knowledge as it is done so in the case of an ordinary language. He emphatically says that an ordinary language alone depend on the perception and not the Vedic language: “लौकिकव्यवहारसाधकस्यैव शब्दस्य प्रत्यक्षोपजीवकत्वं न वेदस्य”. (तत्रैव P. 14)

It is interesting to note that Puruṣottamacaraṇa divides an Āpta into two: Laukika and Alaukika. Ordinary people come under Laukika and supernormal persons from Ṛṣi-s up to God will come under the category of Alaukika. This argument accepts degrees in Āptatva. Here too uniqueness is achieved by classifying Āptatās, 'the reliable wise speakers' instead of classifying language into Vedic

and ordinary. In his word,

“वेदएव प्रमाणम्. सच आप्तोपदेशरूपः. आप्तश्च यथास्थितार्थवादी. स लौकिकालौकिकभेदेन द्विविधः. तत्र अस्मदादिः लौकिकः. अलौकिकस्तु ऋषीन् आरभ्य ईश्वरपर्यन्तः. उत्तरोत्तरञ्च एषाम् आप्तत्वाधिक्यात्. परमाप्तत्वम् ईश्वरे पर्यवस्यति”.

Thus, a sentence of a reliable person is valid. Human beings have limitations and so even without being intentional their sentence is likely to fall. Therefore, ultimately reliable can be only God. Vedas are Gods manifestations, and hence they are beyond falling.

In this way Puruṣottamacaraṇa draws from all possible sources and finally gives a form to his own arguments which are developed to support his Vallabha frame-work of philosophy of language.

As a matter of fact more or less similar situations may be found in other philosophical systems also. These, we can consider, as the limitations of a particular philosophical system. There are certain presuppositions and all arguments need to be developed in terms of those presuppositions. But suppose, someone challenges those very presuppositions, things will take a different turn. An attempt is necessary to do such an exercise seriously.

१. प्रस्थानरत्नाकर, विरचित : गोस्वामी श्रीपुरुषोत्तमचरण, सम्पादक : मगनलाल शास्त्री,

मुम्बई, १९१२.

२. न्यायभाष्य, विरचित : वात्स्यायन, सम्पादक : गङ्गानाथ झा, पुणे, १९३९.

३. न्यायमञ्जरी, विरचित : जयन्तभट्ट, सम्पादक : श्रीवरदाचार्य के. एस्., मैसूर,
खण्ड-१, १९७०, खण्ड-२, १९८३.



चर्चा

Vallabha's philosophy of language

डो. श्री वी. एन्. झा.

प्रह्लादाचारः : वाक्यस्य वाचकत्वविषये विवदन्ते दार्शनिकाः. एवं तत्र एतत्सम्प्रदायानुसारेण यत् शब्दार्थसम्बन्धस्य नित्यत्वं समर्थितं तत्र एतैरेव उक्तरीत्या तन्मूलाशय एव यदि आक्षिप्यते तत्र को वा अस्य सम्प्रदायस्य समाधानं भवति इत्यपि ज्ञातुं वयं सर्वे उत्सुकाः स्मः.

एन्.आर्.कण्णन् : शाब्दबोधविषये जिज्ञासा वर्तते. तत्र अन्विताभिधानवादिनः प्राभाकराः. अन्वयेऽपि ते शक्तिम् अङ्गीकृत्य शाब्दबोधं निर्वहन्ति. अभिहितान्वयवादिनः भाट्टाः. तेषाम् इयं भावना अस्ति “पदजातं श्रुतं सर्वं स्मारितान्वितार्थकं, न्यायः पश्चाद् वाक्यार्थबोधकम्” इति तैः उक्तम् अस्ति. अर्थात् तैः स्मारकशक्तिः आनुभाविकशक्तिः इति द्वेधा अङ्गीक्रियते. पदानि पदार्थं बोधयन्ति पुनः वाक्यार्थजननार्थम् अन्या शक्तिः पदार्थे अङ्गीक्रियते. एवञ्च शक्तिद्वयं तत्र : वाक्यार्थबोधार्थम् एका शक्तिः, पदार्थबोधार्थम् अन्या शक्तिः इति. नैयायिकानां मते तावद् आकाङ्क्षयैव भासते, अन्वये शक्तिः नाङ्गीक्रियते. इयं स्थितिः अस्ति. अत्र प्रस्थानरत्नाकरग्रन्थकर्तुः अभिप्रायः कः? इति एका जिज्ञासा. अत्र श्रीमद्भिः अस्मिन् अवसरे इमां पङ्क्तिम् उद्धृत्य कश्चन आशयो वर्णितः. “एतावान् परं विशेषः, पदादिभिः स्वार्थबोधजनने शक्तिस्मृतिः अभ्युपायः, वाक्येन शाब्दबोधजनने तु तदवयवभू-

तपदजन्या पदार्थस्मृतिः सहकारिणी, एवं महावाक्ये अवान्तरवाक्यजन्या तदर्थस्मृतिरपि” (प्र.र.). अस्याः पङ्क्तेः अभिप्रायः कः? किं भाट्टमतम् अनुसृत्य आचार्यैः अत्र आशयः आविष्कृतो वा? अथवा न्यायमतम् अवलम्ब्य वा? यतः “पदज्ञानन्तु करणं द्वारं तत्र पदार्थधीः, शाब्दबोधं फलं तत्र शक्तिधीः सहकारिणी” इति तत्र अस्ति. तत्र पदजन्यपदार्थबोधः तैरपि स्वीक्रियते. तर्हि अत्रतु शक्तिः अङ्गीक्रियते तैः केवलम् उपस्थितिमात्रम्.

वि. एन्. झा : यथा भाट्टाः अभिहितान्वयवादं स्वीकृत्य वदन्ति, नैयायिका अपि अभिहितान्वयवादमेव अङ्गीकुर्वन्ति. तत्र पदज्ञानं तदनन्तरं पदार्थस्मरणं तदनन्तरं वाक्यार्थज्ञानम्. इयं या प्रक्रिया वर्तते तत्र तयोः वैमत्यं नास्ति.

एन्. आर्. कण्णन् : वाक्यार्थबोधविषय एव अस्माकं जिज्ञासा. तत्र किं पदार्थेऽपि एते शक्तिम् अङ्गीकुर्वन्ति वा? वाक्यार्थबोधजनने एतेषां कथम् अभिप्रायः इति मम जिज्ञासा.

वि. एन्. झा : भिन्नाः स्थितिः अस्ति. वाक्यार्थो वाच्यः, प्राभाकरवत्.

के. ई. देवनाथन् : प्रस्थानरत्नाकरपक्षो मम एवं भाति. तत्र पदं पदार्थं स्मारयति. तत्र तावद् पदस्य अर्थस्य च कश्चनः सम्बन्धः. सच सम्बन्धो नित्यः, सर्वस्य भगवदात्मकत्वात्. इदानीं ‘घट’शब्दस्य वाच्य-वाचकभावः सम्बन्धः पटोऽपि अस्ति. तदर्थं शक्तिसङ्कोचः क्रियते. तदेव श्रीमद्भिः उक्तं ‘नियम’ इति. तत्र सः ईश्वरसङ्केतः परन्तु ईश्वरसङ्केतो नियामको न शक्तिः. अनन्तरं, वाक्यं किं करोति? वाक्यमपि वाचकं भवति, भवद्भिः उक्तया रीत्या. वाक्यं वाचकं भवति चेत् कथं नियमो भवति? “घटो अस्ति” इति वाक्यम् अस्ति. तस्माद् वाक्याद् यो अर्थः प्रतीयते सो अर्थः कुतः “पटोऽस्ति” इति वाक्यात् न प्रतीयते? इति तत्रापि

प्रश्नः आयाति. तत्र आकाङ्क्षादिकं पदार्थस्मृतिश्च सहकारी इति स्वीक्रियते. तत्रतु ईश्वरस्य सङ्केतरूपो नियमो नास्ति इति भाति. आवरणभङ्गे अस्मिन् विषये महान् विचारः कृतः एतैरेव. तत्र वर्णानामपि वाचकत्वं स्वीक्रियते. पदानामपि वाचकत्वं स्वीक्रियते. तत्र “प्राथमिकशक्तिग्रहप्रकारादिकं प्रस्थानरत्नाकरे मया उपपादितमिति न इह उच्यते”(त.दी.-नि.आ.२।१५४) इति उक्त्वा “ननु एवं शक्तिसङ्कोचेऽपि न व्यवहारसिद्धिः वर्णानां वाचकत्वाङ्गीकारेण” तत्र वर्णाः युगपद् अर्थं बोधयन्ति क्रमेण वा अर्थं बोधयन्ति? इति विचारः कृतः. अनन्तरं वर्णानामपि शक्तत्वं भवति इत्यादिविचारः कृतो वर्तते. अनन्तरं प्राभाकरमतस्य उल्लेखोऽपि कृतः. प्राभाकरमते यथा द्वेधा पदशक्तिः स्वीक्रियते अनुभाविका स्मारिका च इति तद्वद् भवन्तोऽपि स्वीकुर्वन्ति वा इति प्रश्नं कृत्वा “पदं न वाचकं वाक्ये सादृश्यात् स्मारकं परं विशिष्टं वाक्यमेवात्र वाक्यार्थस्य च वाचकम्”(तत्रैव १५६). तत्रतु व्याख्याने “आकाङ्क्षादेः वाक्यशेषत्वात्”(तत्रैव) इति स्वयं व्याख्यानं कृतं श्रीवल्लभाचार्यैः. टिप्पण्यादिष्वपि महान् विचारो वर्तते. अतः आकाङ्क्षादिसहकृतः पदार्थस्मृतिः द्वारं भवति वाक्यस्य वाचकत्वे.

वि. एन्. झा : समीचीनः. वाक्यं यदा वाचकं भवति तदा वाक्यं किम्?

एन्.आर्.कण्णन् : पदसमूहः.

वि. एन्. झा : न केवलं तत्. आकाङ्क्षा-योग्यता-सन्निधि- सहकृतपदसमूहा-त्मकं हि वाक्यम्. इदं वाचकं सञ्जातम्. अस्य वाचकस्य इदानीं वाच्यं वक्तव्यं तदानीं सहकारिणी किं भविष्यति? अन्तिमवर्णः पूर्ववर्णसंस्कारोत्थापितः.... तत् सहकारी भविष्यति. तादृशसहकारिण्येव वाक्यार्थबोधे सहकारिणी

भविष्यति.

के.ई.देवनाथन् : अन्योऽपि प्रश्नः कृतो अस्ति. कोशादौ वाक्यानां विषये निर्णयो न कृतो वर्तते. पदानां विषये कोशादौ निर्णयः कृतो वर्तते इति प्रश्नं कृत्वा समाधानम् उक्तम् अस्ति. पदानां वाचकत्वं स्वीकृतं वाक्यानामपि वाचकत्वं स्वीकृतम्. न स्वीकृतं चेद् अर्द्धजरतीयत्वं भवति इति प्रश्नं कृत्वा तत्र उक्तम् एतद् “सादृश्यात् स्मारकं परम्” वाक्यमपि स्मारकमेव. वाक्यार्थस्मारकमेव. द्वारं तावद् आकाङ्क्षादिसह-कृतपदार्थोपस्थितिः.

एन्.आर्.कण्णन् : तत्र श्रीमतां को निष्कर्षः? भाट्टमतापेक्षया अत्र वैलक्षण्यं स्वीकृतं वा? कथम्?

प्रह्लादाचारः : प्रतिपादितं किल? तत्र सन्देहः कुतः?

एन्.आर्.कण्णन् : पदार्थस्मृतिः सहकारिणी इति उक्तम्. वाक्यार्थबोधजननार्थं पदार्थे शक्तिः नाङ्गीक्रियते.

वि. एन्. झा : शृण्वन्तु. भाट्टमताद् भिन्नमतम् इदम्. मया प्रतिपादितमेव. वाक्यार्थो भाट्टमते कीदृशो भवति? लक्ष्यार्थो भवति खलु? अयं लक्ष्यार्थं स्वीकरोति वाक्यार्थम्? तर्हि भिन्नं सञ्जातम्.

के.ई.देवनाथन् : :भाट्टमते पदार्थाएव करणम्. तदेव विशेषः.

प्रह्लादाचारः : वैलक्षण्यं स्पष्टमेव अस्ति. अत्र कुत्र वा विषये सन्देहः इति पृष्ठव्यम्.

एन्.आर्.कण्णन् : मतत्रयापेक्षया वैलक्षण्यम् अत्र प्रतिपादितम्.

के.ई.देवनाथन् : :वि.एन्.झा महाशयैः “न्यायरत्नमालायाम् उक्तं ‘पदस्वरूपा-भिहितैः पदार्थैः संल्लक्ष्यते’”.

वि. एन्. झा : तत्र मया स्मर्यते वाक्यार्थो लक्ष्यार्थः इति लक्ष्यार्थः उच्यते इति उक्तौ; लक्षणा पदवृत्तिः खलु, तत्र कुत्र स्वीकर्तव्या? अतः सा लक्षणा शक्तिरूपा. लक्षणा नाम तत्र शक्त्यात्मिका

लक्षणा नतु वृत्तिलक्षणा इति श्रीरामानुजताताचार्यमहाभागैः...

के.ई.देवनाथन् : परन्तु खण्डदेवाचार्यैः मन्त्राधिकरणे 'संल्लक्ष्यते' इत्यस्य 'बोध्यते' इति अर्थः उक्तः.

एन्.आर्.कण्णन् : सतु विषयो अन्यः.

के.ई.देवनाथन् : नहि. तेऽपि आधुनिकभाट्टाः किल. आधुनिकभाट्टैः ततु निराकृतम्.

के.ई.देवनाथन् : अन्योऽपि विषयो भवदुक्तविषये "ईश्वरेच्छायाः शक्तित्वम् एते निराकुर्वन्ति" तत्र कारणम् एवम् उक्तम् अस्ति, "तत् चिन्तनीयम्, अन्यथा शक्तेः वृत्तिविशेषत्वं न स्यात्, शाब्दबोधानुकूलस्य पदपदार्थसम्बन्धस्य वृत्तित्वेन इच्छायाः च तद्व्याप्यत्वाभावेन तद्विशेषत्वस्य अशक्यवचनत्वाद्" इति. इदमपि समाधेयं भवति नैयायिकैः.

प्रह्लादाचारः : मया (उच्यते) अत्र इदं भाति : तत्र पदानां वाचकत्वविषये सर्वेषां सम्मतिः अस्ति, वाक्यानां वाचकत्वविषये विप्रतिपत्तिः. तत्र वल्लभाचार्यैः वाक्यानामपि वाचकत्वं स्वीकृतं वाक्यार्थवाचकत्वं वाक्यानां भवति इति. तत्र यादृशं वाचकत्वं पदानां तादृशमेव वाक्यार्थवाचकत्वं वाक्यानामपि स्वीकृतम् अस्ति इति स्पष्टम् अस्ति. तत्रहि पदानां वाचकत्वाङ्गीकारे क्लेशो नास्ति. कुतः? इति चेत् पदार्थज्ञानन्तु प्रकारान्तरेण भवति तस्मिन् पदार्थे तस्य पदस्य वाचकत्वशक्तिः यदि गृह्यते तदानीं यथा गोत्वावच्छिन्ने 'गो'पदस्य शक्तिः इति व्यक्तिज्ञानं जायते चेद् 'गो'पदोच्चारणे सति अपूर्वापि गोव्यक्तिः भासते इति वक्तुं शक्यम्. यतोहि 'गो'पदस्य नहि कस्याञ्चन गवि शक्तिः अपितु गोत्वावच्छिन्ने शक्तिः. अतः सर्वासु गोव्यक्तिषु एकस्य पदस्य शक्तिज्ञानसद्भावात् तस्य पदस्य श्रवणे सति अपूर्वस्याऽपि व्यक्तिविशेषस्य ज्ञानं तस्मात्

पदात् भवति इति नैयायिकाः वदन्ति. वाक्यानां यदि वाक्यार्थे शक्तिः स्वीक्रियते, वाक्यार्थस्तु तादृशो नास्ति यत्किञ्चित्सामान्यधर्मावच्छिन्नः. वाक्यार्थाः भिन्नाः भवन्ति. वाक्यार्थाः अनन्ताः भवन्ति. तत्र स्पष्टीकरणम् अपेक्ष्यते.

वि. एन्. झा : तदेव उक्तं यदा 'घट'पदं घटत्वविशिष्टे शक्तम् इति उच्यते तदा शक्ततावच्छेदकं किं? 'घट'पदत्वम्. शक्यतावच्छेद-कञ्च घटत्वम्. इदानीं यदि वाक्यमेव वाचकम् तर्हि वाक्यत्वम् शक्ततावच्छेदकम्. परन्तु शक्यतावच्छेदकः कः? इति प्रश्नं कृत्वा अनन्तरं तत्र अन्वयत्वेन रूपेण सर्वेषाम् अन्वयानां सङ्ग्रहः भविष्यति. अतो अन्वयत्वं शक्यतावच्छेदकं स्वीकृत्य यत्र कुत्रापि वाक्यार्थे अस्य सङ्गमनं कर्तुं शक्यते. इति उक्तम्. अतः वाक्यमपि शक्तम्.

गो. श्या. म. : When symbolic logic performs the symbolic construction of ordinary language, what does it do? It tries to bring out the basic relation that subsists between two or more terms.

वि. एन्. झा : What he is talking is: relation has two forms. 1. Relation in general and Relation in particular. So in any verbal understanding the content will be some particular relationship. But particular relation also carries a feature of the relation in general. So...

गो. श्या. म. : So like "A implies B" is a general modality of a sentence.

वि. एन्. झा : So between A and B there are three

possibilities. There is a relationship between A and B. This statement is possible. A relates to B is another statement is possible. B relates to A is another statement possible. But, any way there is a relationship between A and B can also be a possible statement. Taking this in mind ŚrīPuruṣottamacaraṇa has said. This is very very...

के.ई.देवनाथन् : एवमपि अत्र भाति : तत्र प्रस्थानरत्नाकरपक्षे शक्तिः तावत् शुद्धव्यक्तावेव. आकृतिवशेन जातिविशिष्टव्यक्तौ शक्तिः न स्वीक्रियते. एवं सति अयं प्रश्नः तत्र भवति. एकस्यां व्यक्तौ शक्तिग्रहे सति व्यक्त्यन्तरस्य कथं अपूर्वव्यक्तेः... आचार्याः! प्रश्नस्तु न. तत्र समाधानं भवति. एवं तत्र प्रश्नः कृतो वर्तते तत्र एवम् उक्तम् अस्ति “सर्वस्य भगवदात्मकत्वेन भगवदवयवत्वेन रूपेण” ‘अवयवत्वम्’ इति पदम् अस्ति, तत्र पूर्वम् अगृहीतायाः अपूर्वव्यक्तेरपि स्मरणम् अबाधितम् इति. एवं रीत्या वाक्यार्थविषयेऽपि, वाक्यार्थोऽपि भगवद्रूपेण.

प्रह्लादाचारः : शृण्वन्तु. सर्वेषामपि पदार्थानां भगवदवयवरूपत्वात् सर्वेषां पदार्थानां नित्यत्वं भवति. नित्यत्वात् पदार्थानां पदेन सह सम्बन्धः, सो नित्यः इति वक्तुं शक्यते. एवञ्च पदपदार्थसम्बन्धस्य नित्यत्वं समर्थयितुं हि इदं प्रतिपादितम् अस्ति तत्र.

के.ई.देवनाथन् : मया न समापितम्. अनन्तरम् इदानीं प्रश्नो भवति : किं यदि अनुगमः क्रियते चेत् तर्हि भगवदात्मकत्वम् अस्मिन् वाक्यार्थे इव वाक्यार्थान्तरेऽपि अस्ति? इदानीं एकं वाक्यार्थं विशिष्टं स्वीकुर्मः “रामो गच्छति” गमनविशिष्टो रामः

इति स्वीकुर्मः. गमनविशिष्टे रामे यथा वा भगवदात्मकत्वम् अस्ति तथा अन्यस्मिन्नपि धावनविशिष्ट-रामेऽपि भगवदात्म-कत्वम् अस्ति किल! कथं नियमः इति प्रश्ने सति तदानीं शक्तिसङ्कोचः. पदार्थस्मृत्यादिकं सङ्कोचयति इति तेषां पक्षः स्याद् इति.

प्रह्लादाचारः : परन्तु प्रश्नस्तु एवं भवति खलु, तत्र पदार्थाः अपूर्वाः भवन्ति. व्यक्तयो भिन्नाः भवन्ति. मयातु एकस्यां व्यक्तावेव शक्तिः गृहीता वर्तते अतो व्यक्त्यन्तरस्य अपूर्वस्य भानं पदात् कथं भवति इति?

के.ई.देवनाथन् : एतेषां सिद्धान्तेतु जातौ शक्तिः नास्ति.

प्रह्लादाचारः : मास्तु.

के.ई.देवनाथन् : तदानीं तावद् एतैस्तु एवम् उच्यते : तत्र भगवदात्मकत्वेन सर्वेषां पदार्थानां यस्यां व्यक्तौ पूर्वं ग्रहणं नास्ति तस्या अपि व्यक्तेः तत्र ग्रहणं भवितुम् अर्हति...

प्रह्लादाचारः : प्रश्नस्तु अयम्...

के.ई.देवनाथन् : तां पङ्क्तिं पठामि. “सैव रीतिः...

वि. एन्. झा : न केवलं व्यक्तिः, व्यक्तिप्रवाहः.

प्रह्लादाचारः : व्यक्तिप्रवाहत्वोक्तौ नित्यत्वं भवति. एवम्. तत्र व्यक्तीनां भिन्नत्वेऽपि व्यक्तिप्रवाहः एको वर्तते. तस्य प्रवाहस्य एकत्वाद् एकस्मिन् तस्मिन् प्रवाहे पदस्य शक्तिः गृहीता इति. तत्र व्यक्तिप्रवाहो यद्यपि एकः इति वक्तुं शक्यम् परन्तु तत्र “घटम् आनय” इति वाक्ये घटो ‘घट’पदाद् बोध्यते. अत्र किं प्रवाहो बोध्यते उत घटः?

के.ई.देवनाथन् : तत् समापयामि. “ननु व्यक्तीनाम् आनन्त्याद् एकत्र गृहीतसम्बन्धस्य ‘घटा’दिपदैः घटान्तरबोधानुपपत्तिः दुर्वरिति, विशिष्टे सम्बन्धो वाच्यः इति चेत्, न” अयं प्रश्नः.

“ब्रह्मवादे पदार्थानां सर्वेषां भगवदभिन्नत्वेन नित्यत्वात्, कारणत्वेन अभिमतैः अभिव्यक्तिमात्राङ्गीकाराद्, एकस्यैव अनेकधा भवनेन आविर्भवेन तिरोभवेन च एकस्यैव सर्वत्र सत्त्वाद् आनन्त्येऽपि अदोषाद्” इति उक्त्वा “एकत्रैव गृहीतायां शक्तौ निर्वाहाद् तत्र वैशिष्ट्यगौरवस्य वैयर्थ्याद्”.

प्रह्लादाचारः : निर्वाहप्रकारः तत्र प्रतिपादनीयः.

के.ई.देवनाथन् : अमुं ग्रन्थं अमुं ग्रन्थं च स्वीकृत्य अस्माभिः एवं चिन्तितम् अस्ति. अत्र तावद् भगवदात्मकत्वम् इति अनुगतधर्मो भवति. नैयायिकैस्तु गोत्वम् इति उच्यते. अत्र भगवदात्मकत्वम् इति अनुगतधर्मेण सर्वेषां भवति परन्तु भगवदात्मकत्वमपि सर्वत्र अस्ति इति प्रश्ने जाते तावद् नियमः ईश्वर...

प्रह्लादाचारः : भगवदात्मकत्वम् अनुगतो धर्मः इति उच्यते खलु तत्र गोत्वम् अनुगतो धर्मः इति उच्यते. तत्र गोत्वस्यापि प्रतीतिः अस्ति शाब्दबोधे, इतरमतरीत्या परन्तु भगवदात्मकत्वं नहि शक्यतावच्छेदकम् अङ्गीक्रियते अत्र. एतन्मतानुसारेण भगवदात्मकत्वात् तस्य एकत्वं सम्पादितं नतु भगवदात्मकत्वस्य शक्यतावच्छेदकत्वम्. पदार्थाः शक्याः भवन्ति. तेषाम् आनन्त्यं खलु इत्युक्तौ एकत्वं सम्पादितम्. भगवदात्मकत्वात् तेषां शक्यार्थस्य एकत्वं भवति इति तत् सम्पादितम्. भगवदात्मकत्वेन अनुगमः क्रियते इत्युक्तौ तर्हि ‘घट’पदस्य भगवदात्मकत्वविशिष्टघटे शक्तिः इति वा अभिप्रायः तथा नास्ति. यतोहि भगवदात्मकत्वं शाब्दबोधे न प्रतीयते.

के.ई.देवनाथन् : शाब्दबोधे न प्रतीयते चेदपि उपलक्षणं भवितुमर्हति.

वि. एन्. झा : तदर्थं अनुगमकम् आवश्यकम्.

के.ई.देवनाथन् : अस्य समाधानन्तु मया न ज्ञायते. अस्माकमपि अयं

प्रश्नस्तु अस्ति. एतदग्रन्थरीत्यातु एवमेव वक्तुं शक्यते
इति भाति. एतदुपरि वक्तव्यं चेत् भवन्तएव प्रमाणम्.

प्रह्लादाचारः : तत्र प्रवाहप्रवाहिणोः अभेदः...

के.ई.देवनाथन् : प्रवाहविषयो अन्यः. प्रवाहः तावद् लौकिकपदानां विषये.
लौकिकपदानां विषये द्विधा गतिः. तत्र प्रवाहः इति
एका गतिः, तत्र नित्यत्वं स्वीकृत्य भगवदात्मकत्वं स्वीकृत्य
पक्षद्वयमपि एतैः प्रतिपादितं परन्तु शक्यतावच्छेदकं
भगवदात्मकत्वं न भवति इति नैयायिकप्रश्नो भवेत् तर्हि
उत्तरन्तु किमपि अन्वेष्टव्यम्.

एन्.आर्.कण्णन् : तत्र अनुगमधर्मः को भवेत्?

प्रह्लादाचारः : नहि. एतत्तु स्पष्टीकृतं वर्तते. तत्र गोत्वादिकं शक्यतावच्छेदक-
त्वेन कुतः स्वीक्रियते? अनुगमार्थम्. अनुगमः कुतः?
तत्र एकस्यां व्यक्तौ शक्तिग्रहे सत्यपि अपूर्वव्यक्तेः भानं
कथं स्यात्?

के.ई.देवनाथन् : तत्र आकृत्यधिकरणपूर्वपक्षेषु शताधिकपक्षाः भवन्ति. तत्र
एकः “जातिः उपलक्षणः” इति पक्षः. तत्पक्षे एवं
निर्वाहः कृतो वर्तते : उपलक्षणेनापि अपूर्वव्यक्तिभानं
निर्वहति. नैयायिकानां पक्षेऽपि अयं प्रश्नो भवति यत्
तेषां पक्षे अपूर्वव्यक्तिबोधः कथं भवति? सामान्यलक्षणा
एतैः नाङ्गीक्रियते तेषां पक्षे अपूर्वघटस्य शब्दाद् बोधो
कथं भवति? तेषामपि क्लेशो भवत्येव. नैयायिकानां
पक्षेऽपि घटत्वविशिष्टघटे शक्तिः गृहीता. स घटो अन्यः.
घटत्वेन रूपेण सर्वघटानां ज्ञानं जातम् इत्युक्तौ
सामान्यलक्षणया भवति. दीधितिकाराः सामान्यलक्षणां न
स्वीकुर्वन्ति. “अत्र वदन्ति” इत्यारभ्य सामान्यलक्षणाग्रन्थे
तैः खण्डनम् कृतम् अस्ति. तेषां पक्षे नैयायिकानामपि
क्लेशो भवति.

वायू.एस.शास्त्री : मुझे एक प्रश्न है. सभीको यदि भगवद्रूप मान लिया जाये तो एब्यूज़िव लेंगेजको भी भगवद्रूप माना जायेगा?

गो. श्या. म. : श्रीवल्लभाचार्य कहते हैं “यच्चापि दूषणं किञ्चित् दूष्यञ्चापि हरिः स्वयं, विरुद्धपक्षाः सर्वेऽपि सर्वम् अत्रैव शोभते” नतु मायायाम्. ‘एव’कारेण तत्र माया निराकृता.

वि. एन्. झा : ये आश्चर्य करनेकी बात इसलिये नहीं है क्योंकि काश्मीर शैवीज्ममें एक ही शिवसे सारे प्रपञ्चकी उन्होंने उत्पत्ति दिखलाई है. वहां भी एक ही शिव है.

वायू.एस.शास्त्री : उससे ईश्वरकी पवित्रताकी हानि नहीं होती?

वि. एन्. झा : हानि कैसी? अब पवित्रता जैसी कोई बात रही ही नहीं!*

प्रह्लादाचार : While accepting both difference and identity between cetana-acetana does the tradition ascribe even acetatanava in Bhagavān ?

गो. श्या. म. : Acetanatva not in Bhagavān but Bhagavān can become acetana.

प्रह्लादाचार : I think there is no difference at all between two points made by you.

गो. श्या. म. : भगवान् हि सच्चिदानन्दः. तत्र आनन्दांशं चिदंशञ्च तिरोभाव्य

परिशिष्टलेखन

गोस्वामी श्याम मनोहर

*वस्तुतः वाल्लभ दृष्टिकोणके अनुसार अपवित्रता और उसकी प्रतियोगिरूपा पवित्रता अर्थात् पावित्र्यापावित्र्यका द्वैत ब्रह्मके स्वरूपमें नहीं रहता परन्तु नामलीला अर्थात् शास्त्रीय विधि-निषेधोंमें ये परस्पर विरोधी गुण-दोष, कि कोई वस्तु पवित्र है तो कोई अपवित्र, प्रकट होते हैं: “वेदेन नामरूपाणि विषमाणि समेष्वपि धातुषूद्धव कल्प्यन्ते नियमार्थं हि कर्मणां... क्वचिद् गुणोऽपि दोषः स्यादोपोऽपि

केवलेन सदंशेन जड़ो भवति.

प्रह्लादाचारः : सत्यम्. परन्तु सदंशेन जड़ो भवति इत्युक्तौ भगवान् सदात्मको अस्ति. जगदपि सदात्मकं वर्तते. एवञ्च भगदभिन्नं जगत्. भेदो यदा अङ्गीक्रियते तदा जगद्वृत्तेः धर्मस्य भगवद्वृत्तित्वम्, भगवद्वृत्तेः धर्मस्य जगद्वृत्तित्वं च स्वीकरणीयम्. एवं खलु? तथाच यदि भेदस्य अङ्गीकाराद् भेदकार्याणि भवन्तु अभेदस्याऽपि अङ्गीकारात् अभेदकार्या-
प्यपि अङ्गीकार्याणि खलु? एवञ्च भेदस्य अङ्गीकारात् भेदकार्यं यद् भवति तद् अङ्गीक्रियतां नाम. तद्वदेव अभेदस्यापि अङ्गीकारात् अभेदकार्यं यद् भवति तस्यापि अङ्गीकारः आवश्यकः.

गो. श्या. म. : भगवान् जड़ैव न भवति जड़ोऽपि भवति.

प्रह्लादाचारः : एवञ्च जडत्व-चेतनयोः समाहारो भगवति भवति एवम् अङ्गीकृतं भवति. परन्तु जड़त्व-चेतनयोः समाहारः कथम् इति बुद्धौ न आयाति.

गो. श्या. म. : “ऐतदात्म्यम् इदं सर्वं” “सर्वं खल्विदं ब्रह्म” इत्यादिश्रुतिषु “भूमिरापोनलो वायुः खं मनो बुद्धिरेव च अहङ्कार इतीयं मे भिन्ना प्रकृतिरष्टधा” इत्यादिस्मृतिष्वपि भगवतएव इयं प्रकृतिः अंशेन...

प्रह्लादाचारः : एवञ्च भगवति जडत्व-चेतनयोः समाहारो अङ्गीक्रियते एतादृशश्रुतिबलात् तर्हि भगवतः सगुणत्वं निर्गुणत्वम् उभयमपि अङ्गीक्रियते वा?.

गो. श्या. म. : अङ्गीक्रियते.

विधिना गुणो गुणदोषार्थनियमस्तद्धि(द्वि)दामेव बाधते” (भाग.पुरा.११।२१।६-१६). अतः स्वरूपकी विवक्षामें पावित्र्यापावित्र्यद्वैतवर्जित होनेमें कोई हानि नहीं होती लीलाकी विवक्षावशात् ऐसे कहा नहीं जा सकता और वैसा कहनेपर ईश्वरकी पवित्रताकी हानि होती है ऐसा हमें भी स्वीकार्य है(गो.श्या.म.).

प्रह्लादाचारः : निर्गुणत्वं नाम गुणसामान्याभावः इत्येतस्मिन् अर्थे?

गो. श्या. म. : न नहि. तस्मिन् अर्थे न.

प्रह्लादाचारः : कुतो नाङ्गीक्रियते?

गो. श्या. म. : गुणानाम् अत्यन्ताभावो नास्ति. गुणानाम् अभावः तिरोभावशक्त्या भगवान् प्रदर्शयितुं शक्नोति. तादृशं सामर्थ्यं भगवति अस्ति.

प्रह्लादाचारः : मदीयप्रश्नस्य अयम् अभिप्रायः.

गो. श्या. म. : यत्रापि अभावो अङ्गीक्रियते नैयायिकैः अन्यैः वा तत्र अस्माभिः तिरोभावप्रक्रिया अङ्गीकृता. 'तिरोभावो' नाम न अत्यन्ताभावः किन्तु तदनभिव्यक्तिः, तदर्थक्रियायाः अकारित्वं; वा तदनुभवायोग्यत्वं वा.

प्रह्लादाचारः : मदीयं प्रश्नं स्पष्टीकरोमि. 'जड़'शब्दस्य 'अचेतनः' इति पर्यायशब्दो वर्तते. एवञ्च भगवति चेतनत्व-जड़त्वयोः समाहारो यदा स्वीकृतः तर्हि चेतनत्वाचेतनत्वयोः समाहारः स्वीकृतः. अचेतनत्वं नाम चेतनत्वाभावएव.

गो. श्या. म. : अचेतनत्वं नाम यत्र चेतनत्वं तिरोहितं नतु चेतनत्वाभावः. यथा नखे चैतन्यं तिरोहितम् अस्ति, चेतनस्य सर्वथा अभावो नखेषु नास्ति. केशेषु वा.

के.ई.देवनाथन् : तत्र एकस्यैव देवदत्तस्य एकस्मिन् भागे अनिष्टम् अन्यस्मिन् भागे इष्टम् इति कथम् समाधेयम्?

प्रह्लादाचारः : तत्र योऽयं दृष्टान्तो दत्तः तत्र नखे चेतनत्वं तिरोहितम् अतएव अचेतनत्वव्यवहारः परन्तु सर्वथा अचेतनो न इति. एवं खलु? परन्तु, चेतनत्वंहि न शरीरनिष्ठं भवति. तत्र नखे किं हस्ते वा पादे वा शिरसि वा कुत्राऽपि चेतनत्वं नास्ति.

गो. श्या. म. : शरीरे चैतन्यं स्वतो नास्ति तथापि आत्मचैतन्यं तत्र

उपसङ्क्रामति शरीर.

प्रह्लादाचारः : चैतन्यं नाम किम् ? इदन्तु शरीरं जडं भवति !

गो. श्या. म. : जडं भवति किन्तु चैतन्यसंक्रान्तिस्तु तत्र भवति नवा ?
चैतन्यं हि द्रव्याधिकदेशवर्ति भवति, सुगन्धवत्. “गन्धवद्
व्यतिरेकवान्” इति श्रीमदाचार्यैः उक्तम् अस्ति. यथा
प्रकाशः सूर्याधिकदेशवर्ति भवति तथा चैतन्यमपि
चेतनाधिकदेशवर्ति भवति “प्रकाशाश्रयवद्वा तेजस्त्वात्”
तादृग् उदाहरणम् अत्र अङ्गीकृतम्. सूर्यस्तु तत्रैव वर्तते
प्रकाशस्तु अत्रापि उपलभ्यते. आत्मा तु चिदंशरूपत्वाद्
अणुरूपो न सर्वदेहव्यापी किन्तु तस्य धर्मभूतं चैतन्यं
शरीरे व्याप्नोति प्रकाशइव. एतादृशी खलु व्यवस्था.



Reflection on cognitive and objective relations in the light of Prasthānaratnākara's Śabdakhaṇḍa.

Dr. Achyutananda Dash

John Lyons broadly classifies the universe into three distinguishable linguistic functions namely : A. the descriptive, B. the social and C. the expressive.

A. The descriptive entities, animate or inanimate, belong to the physical world have a shape, colour, size, and caused at a time and space. The descriptive entities are objectively verifiable.

B. The social things however depend upon the concepts we assume; we confirm; we accept and obey. It covers all those aspects, which serve to establish and maintain social relations. The society itself is a conceptual entity.

C. The expressive entities obviously come to be on account of language. Language plays a major role in our life, be it social or be it natural.

We, therefore, live in three worlds. No, I do not

wish to say Bhūr-Bhuvah-Svah the three worlds of Vedic seers. Needless to mention that someone may very logically be able to establish the validity / applicability of these worlds in this context as well. What I intend to say is:

- A. the physical / material world
- B. the conceptual world
- C. the linguistic world

Each is inter-connected with the other and each contributes to our knowledge. In other words, our life is associated with these three worlds that we experience every moment. We live in this physical world, we know the matters / entities in it. We use them for our living. But we can not live in the physical world or world of matters alone. We live in a society. Society is a well-defined concept that has come to be from time immemorial. Thus, we also live in a conceptual world. We believe in concepts those do not have physical existence or can not be identified in the physical world. However they have a strong impact in our life and those have a governing role in maintaining the world order. The concepts like duty, morality, religious beliefs, human-relations, social institutions, and many more like these, which can not be enlisted. The concepts are closely knitted in words / language. We use language to express our thoughts, to cognise the things we know,

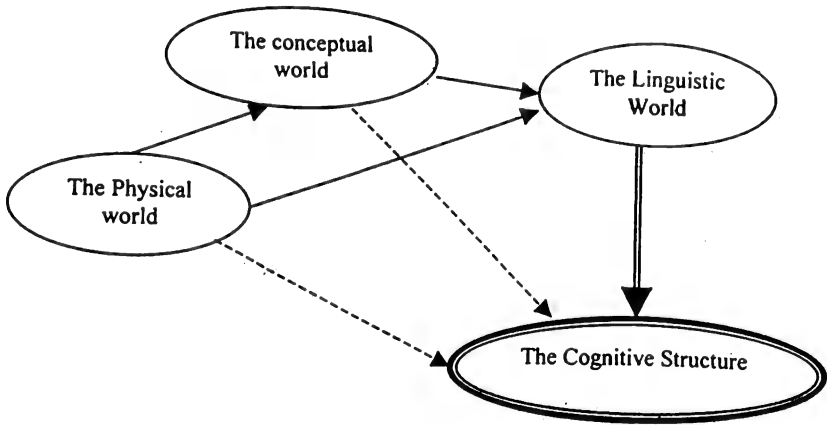
we perceive and we can conceptualise. It, many a times, matters “how we represent our thoughts or reality in our language rather than as they are in the physical and/or in the conceptual world”¹. Therefore, the last but not the least is the linguistic world. The nature of mundane reality can not be defined or conceived in entirety². For instance, let us take Ghaṭa (a pot) into consideration, which is a ‘reality’ in the physical world. But it may have a different status in the conceptual world if we call it ‘Kalaśaḥ’ a synonym of Ghaṭaḥ, in connection with Kalaśa-sthāpanā. The same further may give rise to a different phenomena if we use the word ‘Ghaṭa-sphoṭa’ in a different context. The mundane reality ghaṭa therefore, is a different entity from that of the Kalaśa, which has a different status in the conceptual world. It refers to a different situation if it is used in a compound formation like Ghaṭa-sphoṭa. Gosvāmī ŚrīPuruṣottamacaraṇa draws our attention towards this saying: “ ‘घट’ - ‘कलश’ शब्दयोः सत्यपि पर्यायत्वे माङ्गल्येषु ‘कलश’ पदमेव प्रयुज्यते ‘कलशस्थापनम्’ इति, अमाङ्गल्ये च ‘घट’ शब्दं ‘घटस्फोटः’ इति ”³. Thus, when we take the help of the language to materialise our thought, we deal with the physical and conceptual world with the help of language alone, because the entities belonging to the physical and conceptual world are being presented in language. Bhartṛhari, the great grammarian philosopher has very rightly pointed out that “there is no concept or thing, which is conceivable without the help of

language''. (न सोऽस्ति प्रत्ययो लोके यच्छब्दानुगमादृते, अनुविद्धमिव ज्ञानं सर्वं शब्देन भासते).⁴

There is no knowledge in the world which is not associated with word and every knowledge appears as if emerged with word.

The Vedas thus say that without language everything would have been in darkness. The language is therefore described as divine light⁵. The language accordingly is further identified and described as co-terminous with Brahman, the Supreme Being.

Figure I



Our knowledge, therefore, of the things in the physical and conceptual world as has been reflected / represented in our language, is the sole basis of our intellectual activity (see figure 1). The Ṛsis and Śāstrakāras say

that everything, that is related to the scientific investigations and governed by the intellect (i.e., Śāstra-mātra-viṣaya and Buddhi-vyāpara-niyatam ca), is possible if and only if it is presented by words (Śabdānuviddha). Gosvāmī Śrī Puruṣottama, the author of Prasthānaratnākara (P.R.) says: “ज्ञानस्य शब्दानुविद्धत्वात् शब्दस्य च नित्यम् अर्थसम्बद्धत्वात् शब्दविशिष्टस्यैव तस्य प्रमेयाश्रयत्वम्”⁶. That alone ought to be the object of our cognitive field (Prameyāśraya), which is associated with the words, because the knowledge is associated with the word, and the word is always/eternally related with the meaning/object.

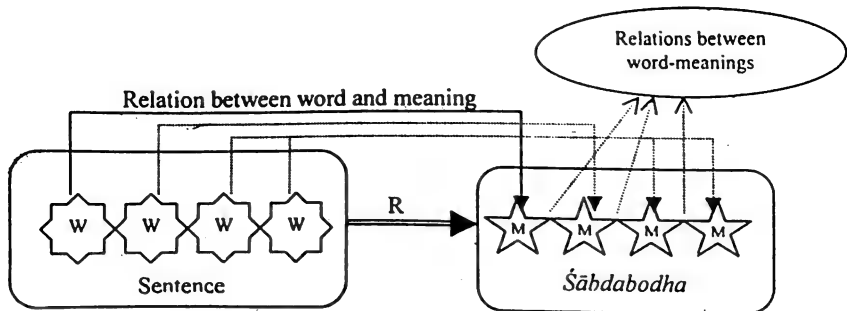
This statement takes four things into account: a. words (Śabda), b. things (Artha), c. relation (Sambandha), and d. knowledge (jñāna). These are the four fields of our intellectual activity, because these four constitute the whole universe. All of them are closely related with each other making the universe a compact and complex entity. The compact and complexity of an entity arise on account of ‘relation’.

Various terms are used to refer to relation in the Śāstric traditions like Samsarga, Sambandha, Anvaya, Yoga so on and so forth. The relation plays the pivotal role in the cognitive enterprise and intellectual exercise for without it no complex and compact form of cognitive event would ever arise. We find that things are related

in the physical world. The relation, by which, one entity is related with another, may be called a 'natural relation' or 'objective relation'. In the same manner the entities in our conceptual worlds are also not isolated entities since they are related one another to give rise to a complex conceptual world. The relation between the entities in the conceptual world might be called 'conceptual relation'. The conceptual world is nothing but the 'inner world', and the foundation of this world is in our cognition. Therefore we can call the 'conceptual relation' as 'cognitive relation'. It may be pointed out that the cognition, which is different from 'self-realisation' is caused by the cognitive means (Pramāṇas). The entities represented in the cognitive event appear in a qualified-qualificand form where the relations play the pivotal role in making the cognitive structure a complex structure. It may further be pointed out that we are not interested in examining the relations of the entities belonging to the physical world and to the conceptual world separately. We would like to deal with the relations in the linguistic world as they appear in the linguistic knowledge. It is obvious that while discussing on the relations in the linguistic world we have to take note of the relations between the entities in the physical as well as in the conceptual worlds, because they are also subject to the linguistic expression. We may further note that since everything that belongs to the cognitive field has either a simple or a complex P(rakāra)-S(aṁsarga)-V(iśeṣya) [PSV]

structure, the mode of representation of the S (saṃsarga = relation) must be identified / defined⁷. We, therefore, have to take the objective, linguistic and cognitive relations into account for investigating the essential nature of relation. In other words if we take the linguistic relations and the relation that appears in the linguistic cognition which alone would bring every relation into the sphere of our investigation since everything is reflected in language. The relations between the entities in the linguistic world may be discussed under the following points (see Figure 2):

Figure 2



- A. Relation between the word and the meaning,
- B. Relation between the meanings of the words,
- C. Relation between the expression and the verbal cognition.

This would be a vast field of research and can not be presented in a single paper. Therefore, for the present purpose, we will look into 'A' the relations

between the words and its meanings. There are lot of theories, arguments and controversies as well over this issue, found in Indian tradition.

Relation between the word and meaning :

The relation between the word and its meaning is the major thrust area of interest for the Śāstrakāras. There are two ways of looking at the relations between words and their meanings: i. "What type of relation exists between the word and its meaning?" [Whether the relation between the word and its meaning is natural / eternal / temporal / Yādṛcchika (unconventional) etc.], and ii. "How many types of relations are available between the word and its meaning?" There are several proposals found in almost all the branches of the sastras in Indian tradition like शक्ति, लक्षणा, व्यञ्जना, अभेद, भेद, वाच्यवाचकभाव, प्रत्याय्यप्रत्यायकभाव etc. Gosvāmī ŚrīPuruṣotta-
ma lists a number of relations in his P.R. and presents a healthy debate on them. And finally he argues in favour of establishing Pratyāyya-pratyāyakabhāva as an acceptable relation between the word and its meaning notwithstanding his theory on the essential nature of Śabda, Artha and Sambandha all being eternal (Nitya). It appears from P.R. that Gosvāmījī is rather more serious to establish the eternality of Śabda, Artha and Sambandha than the relation of Pratyāyya-pratyāyakabhāva between Śabda and Artha. It may further be pointed out here that the author of P.R. favours the theories

of the grammarians especially those of Patañjali and Bhartṛhari. Many a time he extends their theories to suit to the Vallabha philosophy. He very clearly states at the end of Śabdakhaṇḍa in P.R. that :

“एवं शब्दविचारे ये विशेषास्तेऽत्र बोधिताः ।
शेषं व्याकरणाज्ज्ञेयं यतस्तन्मतमादृतम् ॥”^८

We would like to give a brief synthesis of his arguments on Śabda, Artha and their relation in this paper. It would not be possible to define the relation between the word and its meaning unless the nature of the ‘word’ and the ‘meaning’ are defined. Therefore, Gosvāmī Śrī Puruṣottama-caraṇa also is of the opinion that ‘word-meaning-relation’ should be discussed in the given order, namely a. word, b. meaning and c. relation. However, he thinks that the nature of the ‘Śabda’ and the ‘Artha’ is a vast field of study, because Śabda is in the form of the Vedas, which is not different from Nārāyaṇa and the Artha is in the form of Brahman. It would not be easy to define and discuss on Śabda and Artha without elaborating various aspects related to them. Therefore, he considers to take-up examining the relation between the Śabda and its Artha before investigating the nature of Śabda and Artha separately. Because it would involve relatively shorter discussion even though it turns out to follow the reverse orders⁹. This would have been very precise way to focus on

a particular issue in Śābdakhaṇḍa of P.R. without going into the intricacies of the nature of word and meaning. However, this is not so easy to follow the same method for discussing the relation alone disregarding the essential nature of the word and its meaning. Gosvāmī ŚrīPuruṣottamacaraṇa himself had to take up the nature of the meaning and word while discussing the relation between them in the Śābdakhaṇḍa of P.R. without which proper justice can not be done to the nature of relation. Thus, we would very briefly focus on all these issues in the following method:

- A. The nature of Śābda,
- B. The nature of Artha,
- C. The relation (Saṁsarga)
between Śābda and Artha.

It may be pointed out here that Gosvāmī ŚrīPuruṣottama has taken up the nature of Artha first and then the nature of Śābda followed by the nature of their relation. But I think it would be convenient to adhere to the order of a., b. and c. as has been given above.

The nature of Śābda:

There is no single term in English that can adequately represent all the connotations and denotations of the term Śābda in Saṁskṛta literature. The word 'word'

would fail to do the job. The major controversy regarding the nature of Śabda lies in the śāstric literature depending upon its physical form and its essential/transcendental form. The physical form of Śabda is called Dhvani (sound), or Śabda (word/sentence) in the śāstras whereas the essential/transcendental form of Śabda is referred to by the term 'Sphoṭa', (the Real Word) variously known as 'Śabdatattva' or 'Śabda-brahma'. The tradition is mainly divided between these two major aspects of Śabda. The followers of the schools of Nyāya-Vaiśeṣika system of philosophy accept the former views and the Vaiyākaraṇas accept the latter school of thought. These two schools of thought propagate two distinct theories namely i. Śabdaḥ anityaḥ (Śabda is non-eternal) and ii. Śabdaḥ nityaḥ (Śabda is eternal). These views have been discussed in Patañjali's Vyākaraṇa-Mahābhāṣya and on its commentaries elaborately.

Bhartṛhari in his Mahābhāṣya-Dīpikā describes at least three different views regarding "what is called Śabda"¹⁰

A. The first refers to the phonetic form of a word that is uttered, which has a sequence. It is the lower word. (Yo vā ayam uccāryate kramavān avaraḥ)

B. The Second refers to the word-form in one's own knowledge-structure, which is sequence-less, and the word-form in its pure essence. From this Śabda we understand meaning. (Kaścid anyañ akramañ Śabdātmā buddhistho vigāhate. tasmāt artha-pratipattiḥ).

C. The third is said to have two powers that one reveals itself and the other reveals the thing-meant. (Dviśaktiḥ Śabdaḥ ātma-prakāśane artha-prakāśane ca samarthaḥ).

Out of these three forms of Śabda, the second form of Śabda conveys us the meaning in a speaker-listener situation. Professor S. D. Joshi and Roodbergen concluding the debate on this issue remark:

“The first view quoted by the MDB says that the speech sounds uttered come in a sequence which is called avara-śabda. They produce a Buddhistha Śabda in the listener, which is itself without sequence; and on the basis of which meaning is understood. Thus here between the utterance of the Śabda by the speaker and the understanding of meaning by the listener an intermediate stage is introduced.

The second view says that the speech-sounds produced by the speaker reveal or manifest type-phonemes to the listener, in which abstraction is made of individual variations of pronunciation. On the base of these type-phonemes, which are called *sphoṭa*, and which are revealed in succession, meaning is understood. Here also, between the utterance of the sounds and the understanding of meaning an intermediate stage, namely, the *Varṇa-jāti-sphoṭa*, is introduced.¹¹

Gosvāmī ŚrīPuruṣottama accepts *Sphoṭa* as synonymous to *Nāda* that produces *Vāk* (the speech) as per the etymology of the term is concerned¹², but not as the meaning-bearing unit.

The higher (Para) *Śabda* is known in the grammatical tradition as *Sphoṭa* (The Real word). This is the ultimate reality as par with the Brahman in the Vedānta school of thought. It would be a matter of debate whether grammatical philosophers in general and Bhartṛhari in particular accept an independent existence of *Parameśvara* who is distinct from the *Śabda-brahma* or not. It appears from Bhartṛhari's approach that the highest reality is not different from the *Śabdatattva* / *Śabda-brahma*. This has been stated very clearly in the beginning of Bhartṛhari's

Vākyapadīya :

“अनादिनिधनं ब्रह्म शब्दतत्त्वं यदक्षरम् ।
विवर्ततेऽर्थभावेन प्रक्रिया जगतो यतः ॥”

This identifies the Supreme Reality with Śabdatattva, which is responsible for the creation of the universe. However, in some of the Upaniṣads and in many of the works on Indian spiritualism including Bhagavadgītā we find that Śabdabrahma occupies a lower grade than the Supreme Reality (Para Brahman)¹³.

P.R. considers the nature of Śabda in similar fashion. Gosvāmī ŚrīPuruṣottama with the help of the Vedas and the Purāṇas especially Śrīmad Bhāgavatam, which is as par with the Śrutis for the Vallabhas, tries to establish that the Śabda is not different from Bhagavān Nārāyaṇa Himself. Many a time he quotes “वेदो नाराणः साक्षात् स्वयम्भूरिति सुश्रुमः” “स एष जीवो विवर्तसूतिः” and many such authoritative statements to substantiate his arguments¹⁴. According his view, Bhagavān takes the form of ‘Nāda’ (Cosmic sound, popularly known in Purāṇa literature as Nāda-brahma) in the space of his own heart (Hṛdayākāśa). Thereafter the Nāda, due to the desire of Bhagavān Himself takes the micro form of many phonemes in His (cosmic) mind and then through the mouth of Bhagavān or through the mouth of Brahmā it gets manifested as physical sound having all the phonetic

characteristics. The same Nāda is found in ourselves in the form of the sounds in vital energy (Prāṇa ghoṣa) as well, because it is all-pervasive. Giving an experimental instance the author of P.R. says that by tight-closing the ears one can listen to the cosmic sounds. He argues further that if the cosmic sound is not accepted then no such sound can be heard since the door (of hearing) is closed. The same cosmic sound is called Sphoṭa and etymologically it means the sound from which the speech is manifested ¹⁵.

This possibly refers to a more abstract level of language that has also been conceived in Western tradition. Saussure, the father of modern Linguistics distinguishes two levels of language by 'langue' and 'parole', which is the starting point of thinking on language beyond its phonetic sequence. Chomsky's (1965) distinction of 'Competence' and 'Performance' is, in certain respects, comparable with Saussure's distinction of 'langue' and 'parole'. John Lyons employs the terms 'language system' and 'language-behaviour' as equivalents for Saussure's 'langue' and 'parole'¹⁶. Kunjuni Raja defines Śabda in comparison with Saussure's 'langue' and 'parole' in following manner and says:

“The word is not the actual sounds uttered in actual speech (la parole), but the abstract phonological pattern, or the engram of the

word in the language (la langue), or the class of which the individual utterances are instances¹⁷."

Indian thinkers go beyond these two aspects of language by identifying the Ultimate Truth with the Real Language, being the principal cause of the universe.

Gosvāmī ŚrīPuruṣottama like many others in the dualistic schools of thought propounds that though the 'cosmic sound' (Nāda) is ultimately not different from Bhagavān, still it is different qualitatively. The difference lies like the difference between Brahman and Sat-Cit-Ānanda which are just His names. Though there is no difference between Brahman and Sat-Cit-Ānanda still, these names of Brahman refers to His Existence, His nature of Illumination and Joy. Similarly, though the cosmic sound is not different from the sound pattern, word and sentence formation still there lies qualitative difference. These differences are only on account of difference in their meaning bearing capacity and applicability in language behaviour. Ultimately considering these two forms of speech, they are one and the same. This situation leads to accept the theory of 'non-difference in difference' (Bhedābheda-vāda). Like the jīvātman who is part (Amśa) of the Brhman, possesses all His six divine qualities of Aiśvarya etc. the phonetic pattern also being part of the cosmic sound possesses all its

eternal qualities namely micro-form (Sūkṣmatva), eternality (Nityatva), state of being all pervasive (Vyāpakatva), state of being limitless (Aparicchinnatva), having unending facets (Anantarūpatva), having multitude of forms (Bahurūpatva) etc. These and many other arguments are presented by Gosvāmī to underline the eternality (Nityatva) and all-pervasive nature (Vyāpakatva) of Śabda. Once this is established, it would help him to establish the eternality of artha and eternality of their relation (Sambandha).

The nature of Artha:

The term 'Artha' is also used in two major senses i. 'word-meaning' and 'referent' or 'entity'¹⁸. The bulk of arguments and debates found in Indian traditional philosophies, are based on these two aspects of artha. Indian thinkers do not pay so much emphasis on the 'meaning of meaning (Artha)' as much on the 'nature of meaning (Artha)'. The 'meaning of meaning' would deal more on 'linguistics' especially on 'Semantics' where as 'the nature of meaning (Artha)' would deal more on the essential characteristics of a thing/entity leading to philosophical debate. Therefore, Indian thinkers take "the nature of meaning (Artha)" into consideration that highlights the many fold distinct natures of artha. The Buddhists think artha to be in the form of Apoha or negation of all other things. There are a section of Buddhist thinkers, who treat artha to be Vikalpa-rūpa

i.e., the mental construction produced by the object. The Mīmāṃsakas consider Ākṛti or jāti (the universal of the object concerned) as the true nature of Artha that is denoted by the word in a sentence. The Naiyāyikas¹⁹ think the compact form of the object-universal (Jāti sāmānya) and the individual (Vyakti) and their relation to be the nature of Artha²⁰. The grammarians give emphasis on the 'eternality' (Nityatā) on deciding the nature of Artha. This leads to contemplate if the grammarians considered jāti / ākṛti to be the very essential nature of Artha or not. They neither agree nor disagree with this view. Patañjali says:

“Athavā kim etena idam nityam idam anityam iti! Yad nityam tat padārtham matvā eṣa vighrahaḥ kriyate. Siddhe Śabdaiḥ arthe sambandhe ceti.”²¹

Or rather what is the use of saying that “this is eternal” and “this is not eternal”. By considering that what so ever is eternal (Nitya) that is the word-meaning, this constituent analysis is made: “Siddhe Śabdaiḥ Arthe sambandhe ca”, i.e., “when the word, the meaning and (their) relation is eternal”.

This is the key-statement for the grammarians to uphold:

The word; its meaning; and the relation

between word and meaning are eternal and it is not necessary to argue for what is eternal and what is not, for deciding the nature of 'meaning' and of course whatsoever is 'eternal' that is considered to be the 'word-meaning'.

This is the fundamental issue that Gosvāmī ŚrīPuruṣottama brings out quite elaborately in the Śabdakhaṇḍa of P.R. This stand is required because all the matters belonging to the three worlds stated above are subject to the linguistic expression. The entities belonging to the physical world may have 'shape' of a particular type and thus they are referent of the words expressive of them. The eternality of such things is doubtful and it can be assumed only after assuming their essential characteristics (Tattva), which presumably are eternal. However the entities belonging to the conceptual words may not have any 'shape' but greatly influence our daily life, are less doubtful of their eternality. All those when referred to in our linguistic expression and we understand it through their scientific conventions the issue comes before the śāstrakāra of deciding the nature of the word-meaning and the relation between the word and its meaning. Gosvāmījī has argued for establishing the eternality of these three aspects namely the word, the meaning, and their relations. In doing so he has presented the arguments of Buddhists, the

Mīmāṃsakas, the Naiyāyikas in favour of establishing the theories of Apoha-vāda, Ākṛti-vāda and jātyākṛti-viśiṣṭa-vyakti-vāda respectively. And, thereafter he refutes these theories mostly following the grammarians' way for establishing the theory of eternality of Artha.

Vyakti-Padārtha: The Vallabha's View on Word-Meaning:

Gosvāmī ŚrīPuruṣottama however just did not want to translate the views of grammarians in his works. He tells more decisively that the individual (Vyakti) is the denoted meaning of a word²². From Pragmatic point-of-views, this is required because without this it would be difficult to establish the relation between word and meaning²³. I think, this is an important contribution of Gosvāmījī who is more concerned with the pragmatism of linguistic theories rather than only on pure theories. He is well aware of the problems those may creep in accepting the 'individual' as the essential nature of the 'word-meaning'. He strongly argues that even though the Vyakti-pakṣa is accepted still it would not go against the theory of Artha-nityatā-vāda (the theory that upholds word-meaning eternal). The question of course would obviously be raised that if the word meaning being accepted as 'individual', then it would lead to the problem of transience (Anityatā). He solves the problem by classifying the words into two major classes as Vedic and non-vedic. The Vedas

are eternal, and thus their meanings considered eternal as well. He further argues that since everything is part of the Puruṣa (the Supreme Being) obviously everything is eternal²⁴. Thus, the theory of Artha-nityatā is justified. It, in this context, further may be pointed that Gosvāmī ŚrīPuruṣottama gives a spiritual touch to these issues, which convincingly helps in establishing the eternality of the theory of Śabda, Artha, and Sambandha. He cites a number of Vedic and Bhāgavata statements to substantiate his arguments. The eternality of the non-vedic words can also be justified on account of their Pravāhanityatā²⁵, (i.e., a flow-like continuity which has no beginning to which we can point out, therefore, is eternal)²⁶ as well. At every point, he supplies many citations from śruti and smṛtis to substantiate his thesis²⁷, which earns him the epithet Parama-āstika.

Kaiyata²⁸, one of the leading grammarians in the Pāṇinian school argues to explain the eternality of Śabda, Artha and Sambandha with the help of a different logic. He follows the reverse order of rejecting the three-fold non-eternality (Anityatā) of Śabda, Artha and Sambandha and by that he achieves their eternality. The threefold non-eternality (Anityatā) is:

- I. Saṁsargānityatā i.e., non-eternality due to relation like the appearance of colour of something else in a crystal;

II. Pariṇāmānityatā i.e., non-eternality due to transformation like the appearance of red in badara fruit when the green colour (raw colour) disappears when it is ripen;

III. Pradhvaṁsānityatā i.e., non-eternality due to destruction.

This is a negative approach to establish the eternality of the nature of Artha. Negative or positive the desideratum of the grammarians and Vāllabhas as well is to establish the theory viz. “Arthaḥ nityaḥ”.

We have discussed the eternality of Śabda and Artha briefly above. Now let us see the nature of Sambandha.

The relation (Samsarga) between Śabda and Artha:

There are two questions raised under this heading by the traditional authors: A. whether the ‘relation’ is temporal or eternal, and B. what is the exact nature of relation that relates the Śabda and Artha for the sake of communication. To answer the first question the ancient Indian traditional scholarship is vertically divided into two groups. One group holds the view that the ‘relation’ between Śabda and Artha is temporal, because both of them are temporal. The other group holds the opposite view that it is eternal because both of them are eternal. The author of P.R. holds the latter view

for which he had to go for an extensive argument to establish the eternality of both Śabda and Artha and thereby establishing the eternality of the relation between them. It is of course not necessary to assume that any 'relation' between two eternal entities would be eternal automatically. However, Gosvāmījī tries through out P.R. to establish the eternality of the relation between Sabda and Artha so that the relation between them would easily be established as eternal.

The author of P.R. takes many possibilities on the true nature of relation into consideration to answer the second question. They are :

1. Saṁśleṣa (Close-Contact)
2. Tādātmya (Identity)
3. Samavāya (Inherence)²⁹
4. Saṁyoga (Contact)³⁰
5. Aikya (Unity)
6. Kārya-kāraṇa-bhāva (The State of being cause and effect)³¹
7. Nimitta-naimittika-bhāva (The state of being efficient cause and product)
8. Yauna (Affinity)
9. Āśrayāśrayibhāva (The state of being substrata and superstrata)³²
10. Pratyāyya-pratyāyaka-bhāva (The state of causing to know and known)

These are the various possible relations just listed by Gosvāmī Puruṣottamajī without enumerating them all. It is interesting to note that all these 'relations' are found mentioned directly or indirectly by Bhartṛhari in the Sambandha-samuddeśa, in Padakāṇḍa of Vākyapadīya. It would be quite interesting to investigate the origin and development of these relations between Śabda and Artha and their contribution to language philosophy. We however are not interested to go into details of all these word-meaning relations here because of want of space and time.

Tādātmya: The Relation between Śabda and Artha:

We need to pay our attention to the second relation namely Tādātmya out of these different possible relations. Tādātmya is advocated and accepted by grammarians as a viable relation between Śabda and Artha, which has been hotly debated upon by others. It is interesting to note that though Gosvāmī Puruṣottama appreciates and accepts most of the views of the grammarians it seems in this case that he does not agree with them. He of course provides a very superficial and surface-level argument against these views, which is usually given by the Naiyāyikas and others. The Naiyāyikas explain Tādātmya as Abheda³³ (complete identity) and argue that if the Śabda and Artha are taken to be completely identical then when someone utters the word 'sweet' or 'rasagola' in that matter he would feel 'sweetness'

in his mouth. In the same manner, if he utters the word 'blade' his tongue would cut/split into parts³⁴. The other possible interpretation of Tādātmyam is 'Aikyam'³⁵ (unity) that essentially means the same thing as above namely "complete identity". The author of P.R. gives the example of 'fire' the word and 'fire' the meaning. He says it is a matter of everyone's experience that the 'fire' that burns gives rise to a different cognitive event than the word 'fire'³⁶ itself. No one can deny the validity of his/her 'experience' and it clearly makes one understand the 'difference' of Śabda and Artha. The examples here are very correct pragmatically.

However, the grammarians are well aware of these problems, and still they stick to their stand. The views of the grammarians, as stated above, have to be seen from two different levels: a. surface level and b. deep level. In the surface level the Śabda means to them as to that of the others, 'a sentence' or 'a word' and 'Artha' means meaning in which case the relation between them is Vācya-vācaka-bhāva³⁷ (the state of being denoted sense and the denotator). In the deep level 'Śabda' refers to its essential/transcendental form (Śabda-tattva) according to grammarians, and the whole universe is its Vivarta (an apparent/illusory form). Just like the 'ocean' and the 'waves' in it. In that sense they are not different, and that gives an understanding to complete

identity/unity. Similarly since the essential/transcendental form of Śabda is the ultimate reality of the universe; the apparent formal appearance of Artha essentially is not different from that. Therefore, they are identical.

The grammarians however, interpret the term 'Tādātmya' not in the sense of complete identity but identity in difference. Nāgeśa defining Tādātmyam in his Vaiyakaraṇa-Siddhānta-Laghu-Maṇjuṣā (VSLM) says: "तादात्म्यञ्च तदभिन्नत्वे सति तदभेदेन प्रतीयमानत्वं, अभेदस्य अध्यस्तत्वात् च न तयोः विरोधः"³⁸. Here he takes resort to the theory of adhyasa between the Śabda and Artha and thereby he says there would not arise any such problem that otherwise arises in the theory of complete identity. He argues that if the Śabda and Artha were totally different from each other then it would be difficult even to relate them for communication through speech (Vyavahāra)³⁹. On the contrary, our speech behaviour proves that the Śabda and Artha have identity in difference that establishes the Tādātmya-sambandha as defined above. He gives the example of 'a cow' the word, and 'the cow' the meaning are coherent in our speech behaviour as: "अयं सास्नादिमान् अर्थो गौः इत्यर्थको 'अयं गौः' इति"⁴⁰. This leads to conclude that the relation between Śabda and Artha is Tādātmya. There are several other arguments grammarians propose in establishing the Tādātmya relation between Śabda and Artha like the one, the theory of 'Bauddha-padārtha'⁴¹ etc. which we

need not go into detail here.

The question that may be raised here that: Why does Gosvāmī Puruṣottamacaraṇa try to refute the grammarians theory of Tādātmyam here, when overwhelmingly he supports almost all their theories in general? Is it because he does not want to step forward in the wrong direction that may lead to Śabdādvaitavāda of Bhartṛhari, which is almost a clone of kevalādvaita-vāda? Quoting Śrīmad Bhāgavatam, which is as par with the Śrutis for the Vāllabhas, P.R. tries to prove that Om-kara is just a sign (Liṅga) of Parameṣṭhin, Brahman the ultimate reality. The Praṇava is created from Him and thus the Śabda-rūpa Om-kara is not identical with Brahman⁴². He plainly remarks: “एतेनैव अर्थस्य वाङ्मात्रत्वं वदन्तोऽपि निरस्ता वेदितव्याः” i.e., this is how those who opine that the object-world is identical with the ‘WORD’ are to be regarded as being defeated. It appears that this is the main dispute between the Vāllabhas and the grammarians. The Vāllabhas’ theory on this issue can find support from many Upaniṣads and Śrīmad Bhagavadgītā where a clear distinction is found between Śabda-brahma and Para-brahma like: “द्वे ब्रह्मणि वेदितव्ये शब्दब्रह्म परञ्च यत्, शब्दब्रह्मणि निष्णातः परब्रह्माधिगच्छति”⁴³. Moreover, Gosvāmījī cites many Vedic and Smṛti passages throughout P.R. to justify that the whole linguistic world is the manifested form of Bhagavan-nama⁴⁴, disregarding the fundamental distinction between Vedic and Classical

linguistic features of Saṁskṛta. He says every vocal sound is the extended form of Om as the Śruti directly states: “ ‘ॐ’ इत्येतद् अक्षरम् इदं सर्वं तस्य उपव्याख्यानम्”⁴⁵. Further, he remarks that “सर्वस्य वाङ्मात्रस्य ॐ कारादिविकृतिवद् लौकिकवेदिकवर्णपदयोः भगवद्वाचकत्वमेव”⁴⁶. This is how he accepts a distinction between Śabda and Artha where Śabda is Praṇava-rūpa, and that is Vācaka of Bhagavān; and Bhagavān is Artha-rūpa, the Vācya. It seems from the whole arguments of Gosvāmījī, that he tries to refute the Tādātmya theory of the grammarians in general and Bhartṛhari in particular for the sake of स्वशास्त्रसिद्धान्तपुष्टि.

Pratyāyya-pratyāyaka-bhāva: The Relation between Śabda and Artha:

The relation between Śabda and Artha is Pratyāyya-pratyāyaka-bhāva the state of being that of cognising and cogniser -advocates Gosvāmī Puruṣottamājī. This certainly is a formal proposal on this matter by the Vāllabha school of thought. However, the idea is found in Pāṇinian grammatical literature starting from Patañjali. Introducing the debate on “atha gaur ityatra kah Śabdah?” Patañjali concludes “येन उच्चारितेन सास्ना-लाङ्गुल-ककुद-खुर-विषाणानां सम्प्रत्ययो भवति स शब्दः” (That from which when uttered we understand objects possessing a dewlap, tail, hump, hoof and horns is the word ‘cow’). Here the term ‘(Artha-)sampsratyaya’ “the meaning understanding aspect” is highlighted in defining Śabda. This precisely leads to define the ‘relation’ between Śabda and Artha from

Pratyāyya-pratyāyaka-bhāva point of view. This view can be justified pragmatically, because this relates the Śabda with the Artha in a usage, that helps for communication. He says clearly that Pratyāyyatva the property of being that which is cognised belongs to Artha and pratyāyakatva the property of being that which conveys the meaning belongs to Śabda⁴⁷. On this ground also, he justifies that Śabda and Artha can not be identical.

Therefore, in a speaker-listener situation he does not envisage the three stages of Śabda as has been suggested above by Bharṭṛhari. He introduces the Pratyāyya-pratyāyaka-bhāva relation to justify the speaker-listener situation. He considers this relation as apauruṣeya⁴⁸, i.e., not conventionally designed by the society. Because according to P.R., this relation is 'natural' (Svābhāvika) and established by beginningless tradition (Anādi-paramparā-siddhaḥ). The question that is raised here that if the relation namely Pratyāyya-pratyāyaka-bhāva is accepted as a 'natural' (Svābhāvika) relation then when someone listens to a new word for the first time he/she would understand its meaning automatically. To that, Gosvāmījī says this objection would not arise. Because as in the case of perceptual cognition of eye-object contact, the light is required as auxiliary cause, in the same manner, for the sake of understanding meaning from any uttered word one is required to

acquire the knowledge of the word-meaning relationship (Vṛtti-jñāna).

The cognitive representation of this relationship is technically called Śaktigraha. The Naiyāyikas accept two-fold nature of Śakti: i. Īśvarecchārūpa i.e., in the form of 'God's desire', and ii. Pāribhāṣikī i.e., conventional⁴⁹. The first one is eternal (Nitya) and the second is temporal (Anitya). The Vāllabahas however accept each and every relationship between Śabda and Artha irrespective of their two-fold nature as has been classified by Naiyāyikas, is eternal. They propose a highly idealistic theory that counts every instance of Artha is in the form of Bhagavān and every Śabda is equal to that of the Vedic Śabda. Thus, the Śabda and Artha both are Nitya. The non-Vedic words may also be treated as Nitya on account of their Pravāhanityatā (flow-like eternality)⁵⁰.

Conclusion :

The author of P.R. had to face tough problem between the theories in establishing Śabda and Artha both as eternal on one hand and at the same time not accepting their relation 'identity' on the other hand. This essentially leads to a dualistic theory that of course comes with complete coherence with the metaphysics of Vāllabha school of thought. The challenge that Gosvāmī Puruṣottamajī had taken up was to define the essential

form of Padārtha as 'individual' (Vyakti) as against Jāti etc. which would have been easier to conceive as eternal. At this situation, without giving a spiritual touch to the theory of Artha-nityatā Pakṣa and without considering the theory that "everything is God" (Puruṣa-eva idam sarvam) it would have been highly difficult to establish the eternality of Artha. The author of P.R. follows this with all sincerity and faithfully. This however is a highly idealistic view. In the face of this theory proposing Pratyāyya-pratyāyaka-bhāva as the relation between Śabda and Artha is justifiable only on account of language behaviour. This, as has been pointed out, is envisaged from linguistic pragmatism, useful in the speaker-listener environment. To justify this Gosvāmī- Puruṣottamacaraṇa proposes to compress the meaning (Śakti-saṁkoca) of a word just to mean only one thing at a time and at a single utterance so that the speech behaviour will continue. Moreover, by emphasising, though not proposing a new, the Pratyāyya-pratyāyaka-bhāva relation, Gosvāmījī gives enough importance to the cognitive aspects of linguistic utterances⁵¹. Therefore, this is highly commendable that the relation between Śabda and Artha as has been proposed by the author of P.R. takes care of the objective and cognitive relation, even though this relation is not different from Vācya-vācaka-bhāva or sañjñā-sañjñi-bhāva⁵².

Notes and References:

1. Lyons John, SEMANTICS, Vol. 1, (Reprint 1984),

pp.50-56.

2. Each and every thing has immense qualities, potentialities and functions, which is not easy to grasp by our intellect in totality. Each and everything in that sense is so vast, so comprehensive that it can neither be defined by language nor can be grasped by our intellect. Possibly with this intention the Vedic seers say 'sarvam khalvidam brahma', (everything is indeed Brahman). Anybody who wants to investigate into the essential nature of a thing, becomes one with the thing, that is the Brahman, or the Atman. There he loses his identity / individuality. He becomes one with it. The sruti says: 'yatrato asya sarvam atmaivābhūt tat kena kam paśyet..... kena kam vijaCnīyāt ...' (Br.U. 4.5.15) i.e., When everything becomes Atman who can see what by what means, who can know what by which means so on and so forth etc.
3. Prasthāna-Ratnākara (PR.) by Gosvāmī Puruṣottamacaraṇa, Ed. by Gosvāmī ŚyāmaManohar, Pub. by Sri Vallabha Vidyapeetha, Kollahapur - 416 008, 1999 (Vikram Samvat 2056) p. 104.
4. "इह त्रीणि ज्योतीषि, त्रयः प्रकाशाः, स्वरूपपररूपयोः अवद्योतकः. तद् यथा योऽयं जातवेदा यश्च पुरुषेषु अन्तरः प्रकाशो यश्च प्रकाशाप्रकाशयोः प्रकाशयिता शब्दाख्यः प्रकाशः तत्र एतत् सर्वम् उपनिबन्धं यावत् स्थाष्णु चरिष्णु च" Quoted by Gaurinath Shastri, Philosophy of Bhartrhari, Bharatiya Vidya Prakashan, Delhi, 1991. p. 12. So also, "वाग्रूपता चादुक्रमेद् अवबोधस्य शाश्वती, न प्रकाशः

- प्रकाशेत साहि प्रत्यवमर्षणी” VP. I. 132, “अरणिस्थं यथा ज्योतिः प्रकाशान्तरकारकं, तद्वच्छब्दोऽपि बुद्धिस्थः श्रुतीनां कारणं पृथक्” VP. I. 47. Dandi also says “इदम् अन्धन्तमः कृत्स्नं जायेत भुवनत्रयं, यदि शब्दाह्वयं ज्योतिरासंसारं न दीप्यते” Kāvyaadarśa (KD.)
1. 1.
 5. “वाग्वै ब्रह्म” and also “यावद् ब्रह्मविष्ठितं तावद् वाक्” Katha Upaniṣad 2.1.2.
 6. PR. op Cit.p. 5
 7. See my paper: “Śabdabodha, Cognitive Priority and the Odd Stories on Prakāratāvāda & Saṁsargatāvāda”, Journal of Indian Philosophy, Volume 27, No.4, August 1999, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, The Netherlands, pp.325-376.
 8. P.R. op Cit.p. 124.
 9. Cf “तेन अत्र शब्दार्थ-तत्सम्बन्धः क्रमेण परीक्षणीयाः तथापि शब्दे विचारबाहुल्यात् व्यासपादैः सर्वविदार्थरूपस्य ब्रह्मणएव विचारितत्वात् सम्बन्धे विचारस्य अल्पत्वाच्च प्रतिलोम्येनैव विचार्यन्ते” PR. op Cit.p. 53.
 10. See details on this issue: Vyākaraṇa Mahābhāṣya of Patañjali, Paspasāhnikā (1986), Joshi, S.D. and Roodbergen, J.A.F., University of Poona, pp.18-23.
 11. Joshi, S.D. and Roodbergen, J.A.F., Paspasdhnikā, (1986), op Cit.pp. 22.
 12. “सएव नादः ‘स्फोट’पदवाच्यः. स्फुटति वाग् अनेनति व्युत्पत्त्या”PR. op cit. p. 71.
 13. cf “द्वे ब्रह्मणि वेदितव्ये शब्दब्रह्म परञ्च यत्, शब्दब्रह्मणि निष्णातः पर ब्रह्माधिगच्छति” Maitrā. U. 6.22.
 14. PR. op Cit.p. 1, 20
 15. “ब्रह्मणो भगवतो वा हृदयाकाशे आसन्येन करणेन स्वयमेव भगवान् नादात्मना आविर्भवति. स पूर्वम् अव्यक्ताएव ततो नानावर्णादि-सङ्कल्पक-मनोमयं

सूक्ष्मं रूपं प्राप्य भगवन्मुखतो ब्रह्ममुखतो वा प्रकटः सन् मात्रा-स्वर-वर्णात्मना स्थूलरूपेण शब्दब्रह्मात्मकवेदरूपः प्रकाशते. सच्च नादो व्यापकत्वाद् अस्मदादिष्वपि प्राणघोषरूपेण वर्तते. श्रोत्रवृत्तिनिरोधे कृते भगवतैव जीवाः तं शृणोति. अन्यथा तच्छ्रवणं न स्याद्, द्वारस्य निरुद्धत्वात्. द्वाराभावे जीवस्य स्वतः कार्याक्षमत्वात्. सएव नादः स्फोटपदवाच्यः, स्फुटति वाग् अनेनेति व्युत्पत्तेः”. P.R. op cit. p. 71.

16. Lyons Jhon, (1984), Semantics I., p. 239.
17. Raja, K. K., 1963, Indian Theories of Meaning, The Adyar Library, Madras. p. 25.
18. “It is now customary, as we shall see, to draw a twofold distinction between what we call sense and reference”.
Lyons Jhon (1984), Semantics Vol. 1, p. 174.
19. ‘vyaktyākṛtijātayastūpadīrithah’ Nydya Sūtre (NS.) 2.2.66.
20. Gosvāmī Puruṣottamacaraṇa refers to this as Samāna-saṁvit-saṁvedyatva-pakṣa where the individual and its universal come together in a single cognitive field.
PR. op Cit. p. 64.
21. Mbh. on Vt. 3 on P. 1. 1. I., Paspasāhnikā, 1986 p. 24
22. “व्यक्त्याकृतिजातयस्तु पदार्थः” PR. op Cit. p. 69.
23. “सिद्धान्तस्तु न आकृतिमात्रे सम्बन्धः ... किन्तु व्यक्तावेव सम्बन्धः” PR. op Cit. p. 64.
24. “वेदोक्तपदार्थानाम् आधिदैविकानां पुरुषावयवरूपत्वेन नित्यत्वात्” PR. op cit p. 64.
25. “लौकिकानुवादकानां तु प्रवाह इत्येव युक्तम्” PR. op cit p. 65.
26. See Joshi S D and Roodbergen J A F, Paspasāhnikā, 1986, p. 91, 110, 112, 114.
27. “सूर्याचन्द्रमसौ धाता यथा पूर्वमकल्पयत्” “सर्ववेदमयेनेदम् आत्मनात्मात्मयोनिना, प्रजाः सृज यथापूर्वं याश्च मय्यनुशेरते” PR. op cit p. 66.

28. “त्रिविधा च अनित्यता, संसर्गानित्यता यथा स्फटिकस्य लाक्षाद्वुपाधिना स्वरूपतिरोधानेन पररूपप्रतिभासः. उपधानापगमे स्वरूपप्रभासात् परिणामाभावः. परिणामानित्यता यथा बदरफलस्य श्यामतातिरोभावे लौहित्यस्य आविर्भावः. प्रध्वंसानित्यता सर्वात्मना विनाशः. एतत् त्रिविधानित्यताप्रतिक्षेपेण नित्यतां प्रतिपादयितुम् उक्तं ‘ध्रुवम्’ इत्यादि.” Pradīpa on Mbh. On P.1. 1. 1. (Paśpaśāhnika).

29. Samavāya in present context possibly does not refer to the ‘samavāya’ in the schools of Nyāya-Vaiśeṣika philosophy, which is one of the seven categories (Sapta-padārtha) and which is a relation between two ayutasiddha-padarthas. Bhārṭhari mentions ‘samyoga’ and ‘samavaya’ in his Vākyapadīya as possible relation between Śabda and Artha. However, this view is not his final view. (See VP. III. 3.10, 19). Gosvāmī Puruṣottamaṇi refers to the relation ‘Samavāya’ as a coterminous of Tādātmya (PR. p.39: “समवायश्च तादात्म्यस्यैव नामान्तरम्”) and he refutes the theories of Vaiśeṣikas. The question in this context may be raised that if Gosvāmīji is serious about this stand then why did he mention samavaya and Tādātmya both together with regard to possible relations between Śabda and Artha in present context. Is he inconsistent about his own theories? or in present context, he just wants to translate different proposals from Vākyapadīya of Bhārṭhari?

30. Cf. “तद्धर्मणोस्तु ताच्छब्दं संयोग-समवाययोः, तयोरप्युपकारार्था नियतास्तदुपाधयः” VP. III.3.6. See also VP. III.3.7.

31. This refers to the possible relation viz. kārya-kāraṇa-bhāva between Śabda and Artha; which are known as

Bauddha-Śabda and Bauddha-Artha as has been mentioned in Vākyapadiya: “शब्दः कारणमर्थस्य सहितेनोपजन्यते, तथाच बुद्धिविषयाद् अर्थाच्छब्दः प्रतीयते” VP. III.3.32 and also VP.III.3.33.

32. See VP. III.3.43.

33. “Abhedas tādātmyam” Vyutpattivāda by Gadadhara Bhattācārya, (VV.) (with Jaya Comm.). p.60.

34. “क्षुरमोदकशब्दाद्युच्चारणे मुखपाटनपूर्णाद्यापत्तेः” PR. op Cit.p. 14.

35. Cf “परेतु निरूपकभेदेऽपि तादात्म्यम् एकमेवेति शक्त्यैक्यमेव इति आहुः” VSLM. by Nāgeśa Bhatta, (Pt.1) (With Comm. Kalā & Kuñjikā) p.56.

36. “नापि ऐक्यं, प्रतीतिविरोधात्. अन्यथैव अग्निसंयोगाद् दाहं दग्धो अभिमन्यते, अन्यथा ‘दाह’ शब्देन दाहार्थः सम्प्रतीयतइति प्रतीतिभेदात् च” P.R. op cit. 14. CE VSLM op cit. (Pt.1) (With Comm. Kalā & Kuñjikā) p.41.

37. Cf. “अस्याऽयं वाचको वाच्य इति षष्ठ्या प्रतीयते” VP. III.3.3, 14-16. See also Śabdataranigīṇī, (ST) by Pt. V. Subrahmanya Shastri, The Sanskrit Education Society, Mylapore, Madras, 1969. P. 64-65.

38. VSLM. op Cit. (Pt.I), p. 40.

39. Cf “अत्यन्तभेदे अश्वपुरुषयोरिव तद्व्यवहाराभावात्” VSLM. op Cit. (Pt.I), p. 40.

40. VSLM. op Cit. (Pt.I), p. 41.

41. Cf “वस्तुतो बौद्धएवार्थः शक्यः. पदमपि बौद्धम्. तयोः अभेदः” VSLM. op Cit. (Pt.I), p. Cf ST. op Cit.p. 69.

42. Cf “ततोऽभूत् त्रिवृद् ॐ कारो योऽव्यक्तः प्रभवः स्वराद्, यत्तल्लिङ्गं भगवतो ब्रह्मणः परमेष्ठिनः” (बृह.उप. १.२।६।३९), इति ॐ कारस्य ब्रह्मलिङ्गशरीरत्वकथनात् च” PR. op Cit.p. 66.

43. Maitrā. U. 6.22.

44. Cf. “वेदाक्षराणि यावन्ति पठितानि द्विजातिभिः, तावन्ति हरिनामानि कीर्तितानि न संशयः” PR. op cit p. 94.

45. Māndukyopaniṣad 1.

46. PR. OP Cit. p. 95.

47. “शब्दार्थयोः प्रत्याय्यप्रत्यायकभावः सम्बन्धः पूर्वम् उक्तः. तत्र प्रत्याय्यत्वम् अर्थगतं प्रत्यायकत्वं शब्दगतं प्रतिपादकत्वापरपर्यायम्” PR. op cit. p. 101 - 102.

48. PR. op cit p. 54.

49. CE “सङ्केतो द्विविधः आधुनिकः नित्यश्च इति. आधुनिकसङ्केतः परिभाषा. नित्यः ईश्वरसङ्केतः शक्तिः”. ST. op cit. p. 76

50. “शब्दादिस्वरूपविचारे शब्दस्य नित्यसम्बन्धो वस्तुतो भगवद्रूपेणैव अर्थेन व्यवहारेतु पदानां प्रवाहरूपेण नित्यः”. PR. op cit. P. 99.

51. Cf. “अतः एतद्देशकालविभेदेन अस्माभिः उच्चार्यमाणो अयं शब्दः इममेव अर्थं बोधयतु नतु अन्यम् इति ईश्वरकृतनियमरूपः शक्तिसङ्कोचएव ‘सङ्केत’पदेन उच्यते. PR. op Cit. 31.

52. PR. op Cit. p. 54



चर्चा

Reflection on cognitive and objective relations in light of

Prasthānaratnākara's Śabdakhanda

डॉ. श्रीअच्युतानन्द दाश

के.ई.देवनाथन् : तादात्म्यविषये कश्चन भेदो वर्तते. तत्र शब्दार्थयोः सम्बन्धः तादात्म्यम् इति प्रस्थानरत्नाकरकाराणां पक्षः, “तादात्म्यं भेदसहिष्णुः अभेदः” इति आरम्भे उक्तम् अस्ति. वैयाकरणानां पक्षः यत्किञ्चिद् भिन्नः. तेषां पक्षस्तु तादात्म्यं शब्दार्थयोः सम्बन्धः इत्येव परन्तु तादात्म्यमूलको वाच्यवाचकभावः सम्बन्धः इति तेषां पक्षः. वाच्यवाचकभावो अन्यः. तत्तु सम्बन्धान्तरं सो अन्यः. तादात्म्यं तस्य नियामकम्. एको भेदः. एतत्तु मया वक्तव्यम् इति चिन्तितम् अस्ति. अनन्तरं तत्र भवद्भिः एवम् उपपादितम् अस्ति “कथं तत्र तादात्म्यम् उपपाद्यते इति चेत् भर्तृहरिणा उक्तम् अस्ति यत् शब्दः refers to essential transcendental form Śabdatatva that is eternal. अतः तेन सह तादात्म्यं भवति इति रीत्या भवद्भिः उपपादितम् अस्ति. परन्तु ये तावत् तादात्म्यं तन्मूलको वाच्यवाचकभावः सम्बन्धः इति वदन्ति ते तावत् एतद्रीत्या न उपपादयन्ति. तत्र वाच्यवाचकभावः इति नवीनवैयाकरणपक्षः. तत्र तावद् “अनादिनिधनं ब्रह्म शब्दतत्त्वं” न आगच्छति तत्र. तत्

तत्रैव अस्ति. अत्रतु तादात्म्यमूलको वाच्यवाचकभावः इति नवीनवैयाकरणसिद्धान्तः. अतएव अन्यदपि अत्र वक्तुम् इच्छामि. वैयाकरणलघुमञ्जुषायां यद् उक्तम् अस्ति “तादात्म्यञ्च तद्विभन्नत्वे सति तदभेदेन प्रतीयमानत्वम्. अभेदः तत्र अध्यस्तत्वाद्” इति. अयमेव भेदः प्रस्थानरत्नाकरस्य मञ्जुषायाः च. अत्रतु अध्यस्तत्वं स्वीकरोति तद् अत्र न स्वीकरोति.

अच्युत. दाश : तदेव मया उक्तम्.

के.ई.देवनाथन् : भवद्भिः उक्तम्? मया न श्रुतम्. अयम् एको विषयः. अनन्तरं तत्रैव भवद्भिः उक्तं ‘बौद्धपदार्थाः’ इति. अयं सिद्धान्तएव नवीनपक्षसिद्धान्तः. मञ्जुषासिद्धान्तस्तु बौद्धपदार्थम् आश्रित्य अभेदोपपादनम्.

अच्युत. दाश : तद्विषये अधिकचर्चा नैव कृता.

के.ई.देवनाथन् : तद् आदायैव अत्र भेदाभेदस्य उपपादनं कर्तव्यम् अस्ति वैयाकरणपक्षे इति मम भाति. अनन्तरं भवद्भिः तत्र एकः प्रश्नः कृतः वर्तते तस्यतु समाधानं यथाज्ञातम् उच्यते. Why does Gosvāmē ŚrīPuruṣottamacaraṇa try to refute Grammarian’s theory of Tādātmyam here? अस्यतु समाधानं आगतम् इति मन्ये. तत्रतु अध्यासः एतैः न स्वीक्रियते तैस्तु अध्यासः स्वीक्रियते. एतैस्तु तादात्म्यं शक्तिस्थाने नित्यसम्बन्धः इति स्वीक्रियते वैयाकरणैस्तु वाच्यवाचकभावः सम्बन्धान्तरम् इति स्वीक्रियते. भवद्भिस्तु उक्तम् अस्ति तत्र “भर्तृहरिणा तावत् ‘शब्दब्रह्म परं ब्रह्म’ इति स्वीकृतम् अस्ति. तत्रतु एतेषां प्रवेशो अनिष्टो वर्तते इति एतैः उपपादितम् अस्ति. तत्तु शब्दब्रह्मपक्षे तेषां प्रवेशएव नास्तीति मम भाति. अन्यदपि वाक्यं वदामि “द्वे ब्रह्मणी वेदितव्ये शब्दब्रह्म

परञ्च यद्' इत्यस्ति किल. तत्रापि अन्यथा अर्थवर्णनम् अस्माकं भाति. तत्र शब्दब्रह्म इति एकं ब्रह्म. तदनन्तरं परं ब्रह्म इति अपरं ब्रह्म इति अर्थवर्णनं नास्ति इति भाति. यतो, “द्वे ब्रह्मणी वेदितव्ये” इत्यादिस्थलेषु किं ब्रह्मद्वयन्तु वेदान्तिनां न इष्टं भवति?. तत्रतु किं भवति, शब्देन वेदितव्यं किञ्चिद् अस्ति. उपासनादिना केनापि ज्ञानमार्गेण वेदितव्यं तदेव ब्रह्म अन्यादृशं भवति इति रीत्या तत्र उपपादनीयम्. तदेव अत्र आदृतं वा इति. एतद् उपनिषद्वाक्यम् इति भवद्भिरेव उक्तम् अस्ति. भर्तृहरिवाक्यं चेत् कथमपि अन्यथापि समन्वयं कर्तुं शक्यते. एतत्तु उपनिषद्वाक्यमेव अस्ति.

अच्युत. दाश : अधुनापि मम मनसि तादात्म्यविषये प्रश्नो वर्ततएव. समाधानम् इच्छामि. यदि प्रस्थानरत्नाकरकाराः स्वीकुर्वन्ति. कस्मिन् अंशे? “वेदो नारायणः साक्षात्” इति यदा उच्यते. सामानाधिकरण्यं वर्तते, तर्हि वेदस्य नारायणस्य च तादात्म्यं सामानाधिकरण्यं ऐक्यम् इति उच्यते वा न वा? इति मम प्रश्नः.

के.ई.देवनाथन् : तत्तु तैरेव उक्तं किल.

अच्युत. दाश : यदि तस्मिन् प्रसङ्गे एकरूपता स्वीक्रियते चेत् तर्हि वेदः शब्दात्मैव किल? नारायणो अर्थात्मा किल? तयोः तादात्म्यं भेदघटिताभेदरूपं वा सर्वथा अभेदरूपम् इति उभयोः ऐक्यं स्वीकृतं भवति वा? स्वरूपतो यदि अभेदः स्वीक्रियते तर्हि व्यवहारविलोपप्रसङ्गः. ज्ञातुम् इच्छामि अतः पृच्छामि. व्यवहारक्षेत्रे मास्तु. तत्रतु वाच्यवाचकभावो, प्रत्याय्यप्रत्याय-कभावो वा भवतु. पारमार्थतः तयोः अभेदः इति चेद् ब्रह्माद्वैतवादरूपेण शब्दाद्वैतवारूपेण वा सर्वं सेत्स्यति. किन्तु तद्रीत्या अध्यासपक्षो भेदसहिष्णुरभेदरूपं तादात्म्यं वा

स्वीकर्तव्यं भवति. अतएव मन्ये प्रस्थानरत्नाकरकारः तादात्म्यं न स्वीकुर्वन्ति. तथा सति “वेदो नारायणः साक्षाद्” इतितु न सङ्गच्छते. अतः प्रश्नः तदवस्थएव तिष्ठति.

प्र ह्ला दा चा र : युगपद् न. एकस्य अनन्तरं अन्यतरेण वक्तव्यम्.

के.ई.देवनाथन् : व्यवहाराधिगमस्तु नास्ति अत्र. तत्र शाङ्करमतस्य प्रस्तावो अत्र नास्ति. इदानीं मम कश्चन संशयो भवति. भवद्भिः उक्तं किल “वेदो नारायणः प्रोक्तः” इत्युक्तौ वेदात्मत्वं नारायणस्य भवति इति. “सर्वं खलु इदं ब्रह्म” इत्यपि श्रुतिः अस्ति. तर्हि सर्वात्मकत्वं घटात्मकत्वं नारायणस्य इष्टं वा इति प्रश्नो भवति. अतः तत्र किं भवति, शब्दब्रह्म इति कश्चनः पक्षः भर्तृहरिणा उक्तमिति कृत्वा भवद्भिः तस्मिन् पक्षे अस्य तु सम्बन्धः अस्ति वा इति पृच्छ्यते. “सर्वं खलु इदं ब्रह्म”, “एतदात्म्यमिदं सर्वं” इत्यादिश्रुतयोऽपि तैः उदाह्रियन्ते. अतो वाच्यवाचकभावो अस्त्येव.

अच्युत. दाश : तमेव आधारीकृत्य भवन्तो यत्किमपि वदन्ति तान् विषयान् आश्रित्य अहं पृच्छामि. यतो, यदि सर्वथा आद्योपान्तं विचारितं शब्दखण्डं तर्हि एते मुखतएव वदन्ति “वैयाकरणमतम् आदृतम्”. तर्हि एतेषां कश्चनः पक्षपातो वर्तते वैयाकरणमते.

के.ई.देवनाथन् : केषुचिद् अंशेषु पक्षपातो वर्तते वैयाकरणमते.

अच्युत. दाश : यदि क्वचिद् व्यवहारक्षेत्रे एतादृशः तादात्म्यभावो माऽस्तु अन्ततो गत्वा तादात्म्यं वर्तते इति, यदि उच्येत, यदि स्वीक्रियेत का हानि स्यात्? किमर्थं न स्वीक्रियते? अथवा क्वचित् स्वीक्रियते इति अयं प्रश्नः. एतावदेव पृच्छामि.

के.ई.देवनाथन् : व्यक्तिशक्तिवादेऽपि एतेषाम् आदरो अस्ति. कस्मिंश्चिद्

अंशे आकृतिं त्यक्त्वा व्यक्तिमात्रे शक्तिं स्वीकुर्वन्ति,
तेन नैयायिकपक्षः स्वीकृतः इति नास्ति.

अच्युत. दाश : तत्रतु युक्तिद्वयं दत्तम्.

के.ई.देवनाथन् : नहि! नहि!! बहवो भेदाः सन्ति. एकैकशः वदामि.

प्रह्लादाचारः : एतेषां विषयस्तु एवं भवति. तत्र तादात्म्यं ब्रह्मणः तथा
जगतश्च अङ्गीकृतं वर्तते, एतस्मिन् सम्प्रदाये. अतः तदेव
तादात्म्यं निमित्तीकृत्य अत्र सम्बन्धः वक्तुं शक्यते खलु?
तत् कुतः परित्यज्यते?

के.ई.देवनाथन् : तदेव स्वीकृतं किल. तादात्म्यमेव सम्बन्धः. अन्योऽपि
महान् भेदो वर्तते. 'शब्दब्रह्म' इति ये वदन्ति तेषां
पक्षे शब्दस्य ब्रह्मणः च ऐक्यम्. टोटल आइडेन्टिटी
अत्रतु तादात्म्यम् उच्यते किल. शब्दस्य अर्थस्य च
यत् तादात्म्यम् उच्यते "वेदो नारायणः प्रोक्तः" इत्यत्र
वेदस्य नारायणस्य च यद् अस्ति तादात्म्यं तत्तु ऐक्यरूपं
नास्ति. तादात्म्यरूपम् अस्ति.

अच्युत. दाश : अहं चिन्तयामि अत्र. 'शब्दब्रह्म' इति ये वदन्ति तत्र
शब्दब्रह्मातिरिक्तः कश्चनः परमेश्वरः परब्रह्म वर्तते इति
कथा नास्ति. तत्र शब्दतत्त्वं वर्तते. तदेव परमतत्त्वम्.
ततः परं किमपि नास्ति. ततएव विवर्तरूपं जगद् वर्तते.
अतः प्रश्नोऽपि उत्थापितो मम पत्रे. सर्वस्य जगतः
कार्यात्मकस्य कारणभूते शब्दतत्त्वे तादात्म्यं प्रतिपाद्यते.
एतेऽपि कार्यकारणयोः तादात्म्यम् इच्छन्ति.

के. एन्. झा : भगवान् श्रीकृष्णः उपादानं भवति अत्र, नतु शब्दः.

अच्युत. दाश : तत्र ऐक्यं स्वीक्रियते वा?

वी. एन्. झा : तत्र स्मरामि. "विवर्ततेऽर्थभावेन प्रक्रिया जगतो यतः"
इति उक्तिः अस्ति. तद्वत् "शब्दस्य परिणामोऽयम्"

- इत्यपि वर्तते तत्रैव.

के. एन्. झा : “शब्दस्य परिणामोऽयम् इत्याम्नायविदो विदुः.”

प्रह्लादाचारः : अत्र इदन्तु वैलक्षण्यं स्पष्टम् अस्ति. तत्र वाक्यपदीये तावत् शब्दतत्त्वे अर्थतत्त्वम् आरोपितम् अङ्गीक्रियते. अतः तत्र यत् तादात्म्यं भवति, तादात्म्यं नाम अभेदेन प्रतीयमानत्वं, तत्र आरोपः तादृशो अभेदारोपो अङ्गीकृतः परन्तु एतस्मिन् सम्प्रदायेतु तादृशः आरोपस्य अवसरो नास्ति. भेदोऽपि वास्तविको अभेदोऽपि वास्तविकः. “भेदसहिष्णुः अभेदः तादात्म्यम्” इति उच्यते. एवं सति वैलक्षण्ये स्पष्टे तदेव अत्र कुतो नानुस्रियते इति प्रश्नस्य अवसरः कथं स्यात्! अयम् अंशः कुतो वा त्यज्यते? कुतो वा त्यज्यते इत्यत्र भवद्भिरेव उत्तरं दत्तम्.

अच्युत. दाशः : उत्तरन्तु मया दत्तं तथापि तत्र स्वारस्यं नास्ति इति मम भाति.

के.ई.देवनाथन् : अन्योऽपि क्लेशः. अभेदस्य अध्यस्तत्वात् इति भवद्भिः उक्तं किल. नागेशो वदति किल तथा हरेः अभिप्रायो अस्ति वा. तत्रतु भेदस्य अध्यस्तत्वात्. भर्तृहरिपक्षे विवर्तवादे भेदस्य अध्यस्तत्वात् इति स्यात्. नागेशपक्षे अभेदस्य अध्यस्तत्वात् इति. अतएव मया उक्तं नवीनः परिष्कारो अयम् “अभेदस्य अध्यस्तत्वाद्” इति. भर्तृहरिपक्षे विवर्तवादे तावद् भेदएव अध्यस्तो अभेदो नाध्यस्तः. अतो महान् भेदो वर्तते.

प्रह्लादाचारः : तत्र भर्तृहरिमते भेदस्तु नास्ति. भेदश्च आरोपितः. अभेदोऽपि न वास्तविकः.

के.ई.देवनाथन् : ‘अभेदो’ नाम अद्वैतिभिः उच्यमानो अभेदः. भेदस्तु नास्त्येव. विवर्तवादे भेदस्तु अध्यस्तः.

प्रह्लादाचारः : आत्यन्तिकभेदः तत्र भासते इत्येव. तत्र यथा अद्वैतसिद्धान्ते

इदं जगत् ब्रह्मविवर्तम् उच्यते. तत्र ब्रह्मभेदो जगति न वास्तविकः. तत्र ब्रह्माभेदोऽपि वास्तविको नास्ति. अद्वैतसिद्धान्तरीत्या ब्रह्म परमार्थं जगत् च व्यावहारिकम्. अनयोश्च अभेदो न पारमार्थिकः. अभेदः तत्र आरोपितो भवति. एवञ्च भेदश्च निराक्रियते अभेदस्तु आरोपितः अङ्गीक्रियते.

के.ई.देवनाथन् : आचार्याः. अभेदस्तु अधिकरणरूपः इति स्वीक्रियते.

प्रह्लादाचारः : अभेदो नास्त्येव. एवं भासते इत्येव.

गो. श्या. म. : भेदात्यन्ताभावोपलक्षितम्.

के.ई.देवनाथन् : तदेव. अद्वैतसिद्धौ आरम्भे भेदात्यन्ताभावोपलक्षितं ब्रह्म अद्वैतम् इति उक्तम्.

गो. श्या. म. : भेदात्यन्ताभावोपलक्षितं, भेदात्यन्ताभावोपहितमपि न. भेदात्यन्ताभावाधिकरणरूपमपि ब्रह्म न भवति.

के.ई.देवनाथन् : अद्वैतसिद्धौ आरम्भेऽपि अतिरक्तो अभावपदार्थो नास्ति इत्येव मया दृष्टम् अस्ति.

अच्युत. दाश : तत्र समवायप्रसङ्गे एभिः उक्तम् अत्र “तादात्म्यस्यैव नामान्तरं समवायः” इति. तत्र प्रश्नो वर्तते. समवायः सम्बन्धः सम्बन्धसमुद्देशो भर्तृहरिः उदाहरति. तत्र यः समवायः उक्तः तत् समवायः किं न्यायवैशेषिकदर्शने यः समवायः उच्यते तस्माद् भिन्नो वा? यतः तत्र सर्वाः कारिकाः नैव स्मर्यन्ते. एका कारिका “तद्धर्मणोस्तु ताच्छब्दयं संयोग-समवाययोः, तयोरप्युपकारार्थं नियता तदुपाधयः” (वाक्यप. ३।३।६) दशम्यां कारिकायां समवायस्य तत्र लक्षणं किञ्चिद् उक्तम्. “तां शक्तिं समवायाख्यां शक्तीनामुपकारिणीं भेदाभेदावतिक्रान्तामन्यथैव व्यवस्थिताम्” (वाक्यप. ३।३।१०). कदाचित् तत्र उक्तः समवायो न्यायवैशेषिकदर्शने यः समवायः उच्यते ततो भिन्नं स्याद् वा? यतो

अवयवावयविनोः गुणगुणिनोः इत्यादि, अयुतसिद्धपदार्थयोः समवायः वैशेषिकाः अभ्युपगच्छन्ति. अत्र उक्तः समवायस्तु न भेदरूपो नापि अभेदरूपः. अतएव उभयविलक्षणो अनिर्वाच्यः, शक्तीनाम् उपकारकः शक्तिरूपः इति उक्तो अस्ति. अतएव वैशेषिकपक्षतो भेदो अत्र स्पष्टएव. तत्रापि अवयवावयविनोः धर्मिधर्मिणोः च एकत्वं केचिद् इच्छन्ति, केचिद् नानात्वम् इति मतद्वयम्. समवायकृतात् तादात्म्यव्यामोहादेव परमार्थतो नानात्वेन व्यवतिष्ठते. अतः कदाचित् तादात्म्यरूपेण उक्त्वा तस्य खण्डनम् एतेषाम् अभिप्रेतं वा? कदाचित् तेन रूपेण अस्य ग्रन्थस्य सङ्गतिः सर्वतः उचिततया भवेद् वा! यतो वाक्यपदीयोक्तसम्बन्धानां खण्डनं प्रस्थानरत्नाकरकाराणाम् इष्टं भाति. एवं कृत्वा प्रस्थानरत्नाकरो ग्रन्थो व्याख्येयो भवति.



On the relationship between a word and its meaning in Prasthānaratnākara

Dr. Raghunath Ghosh

I

There is a controversy among the philosophers of different schools regarding the exact locus of the relationship between a word and its meaning. The Mīmāṃsakas are of the opinion that this relationship exist only in configuration (Ākṛti). The meaning of the term 'cow' is "an animal characterised by dewlap etc" (Sāsnādiviśiṣṭa ākṛtiriti brumaḥ). From this it follows that a word is invariably associated with the configuration (Ākṛti) which is actually perceived¹. This Ākṛti functions in two ways: it gives rise to the knowledge of an individual (Vyakti) and it can show the inherent similarity among the individuals by way of integrating them. That a particular cow (Go-vyakti) is not different from other cows is known only through its Ākṛti. In this way, the Mīmāṃsakas have tried to show that Ākṛti is the key-factor which ultimately points to both individual (Vyakti) and universal (Jāti)².

In the Prasthānartanākara Puruṣottamajī is of the opinion that the relationship between a word and its

meaning remains in an individual (Vyakti) but not in Ākr̥ti (configuration) as accepted by the Mīmāṃsakas. The denotative power (Śakti) of a word remains in Vyakti but not in Ākr̥ti. It is the denotative power (Śakti) which determines the relation between a word and its meaning³.

If this import (Śakti) is accepted in configuration (Ākr̥ti), there would be non-apprehensibility of the co-existence between cowness and whiteness in the usage "Cow is white" (Gauḥ Śuklaḥ), as an attribute and universal is different in nature.⁴ If this relation is accepted in Ākr̥ti, there would arise the possibility of accepting implicative meaning in all cases. For, Ākr̥ti, capable of not being revealed without individual, would always expect an individual. Moreover, there are some concepts which, though not having corresponding configurations, are meaningful as found in the usage "यः सिक्तेताः स्यात् स प्रथमम् उपदध्यात्". If it is argued that the meaning of such sentences should be known through other means of knowing, there would arise a contingency of the invalidity of the Vedas through which the meaning of such sentences is to be known. As this position is not acceptable, it is better to accept power in an individual, but not in configuration⁵.

If it is argued that the power, being existent in a particular individual, cannot be realised in others of

the same category due to the absence of the knowledge of power in them. This view is also not tenable. For, even it is taken as true, there is no harm as other individuals are implied through the help of the universal. If it is said that an individual having white clothes is known as Devadatta, it can also be said in the same fashion that an animal bearing such and such characteristics can be known as cow. As all individuals are known through the light of a single universal, there is no possibility of admitting innumerable powers in all of them⁶.

It may be said that the power may remain in an individual characterised by configuration (Ākr̥ti-viśiṣṭāyam vā vyaktau). This view is also not tenable. For, if the power is accepted in an individual characterised by configuration, there would arise the defect of Gaurava (logical cumbrousness) due to having the probability of two denotations in them. Moreover, the term 'cow' which is apprehended in the case of a white individual cannot be applied to a black individual, if power is taken in the above locus. According to the rule "this particular word has got this particular meaning, nothing else", a particular power is accepted as embedded in a particular individual and hence it would not be extended to other individuals. If another power is accepted in others, it would lead to the acceptance of innumerable powers⁷. This being non-desirable to us it is better

to accept power in an individual only, but not in an individual characterised by configuration.

Now, a different issue is raised. As an individual is non-eternal in nature, the relation existing in it will also be non-eternal. In response to this Ācārya Puruṣottamajī is of the opinion following our tradition that the objects mentioned in the Vedas, being related to Divinity, are eternal, because they are the manifestations of the Lord known as Virāta-Puruṣa. By virtue of being imitations of the Lord all worldly objects are regarded as the manifestations of the Lord as evidenced in the Virāta-sūkta⁸. This theory is elaborated in a more clarified way. As Sarasvatī, the goddess of learning, has got vision on all sides, the meaning of a word is identical with Her and hence all alphabet, words and sentences describe the grace of the Lord or the Divine leading to the impossibility of the invalidity of the sentences. In other words, the sentences cannot be taken as invalid as they are engaged in describing something taken as the manifestation of God. If it is true, there would arise the possibility of the invalidity of the sentences uttered by ordinary human beings having the defects of illusion, forgetfulness, evil intention and faults in the sense-organs. A word or sentence, the revealer of the grace of God and of that which is the part of God cannot be a faulty one. If there is any non-attainment of the result, misunderstanding etc, it

is due to the defect existing in an individual being. Hence there is no inconsistency (Anupapattiḥ)⁹. As the meaning of the Vedic words and sentences are eternal, the relation among them is also eternal. This invariability exists in the worldly objects and Vedic sentences in the form of Pravāha or continuation. For, these continue in a flow without any temporal gap from the time immemorial. As each and every word-meaning being identical with God is eternal, it appears and disappears in a number of individuals through power which acts as a cause of the same. Though there is appearance and disappearance of these meanings in various individuals, this (appearance and disappearance) occurs in the invariability which continuously flows from the time immemorial. If the Śakti is accepted in an individual, it being eternal there is no question of arising innumerable powers in innumerable individuals¹⁰.

If Śakti is accepted in an individual, the invariability of the relationship between comprehended and comprehender (pratyāyya-pratyāyaka-bhāva) between a word and its meaning can be justified. The properties of being comprehendedness (pratyāyyatva) and comprehendedness (pratyāyyakatva) remain in meaning and word respectively¹¹.

II

It is worth-pondering that the Mīmāṃsakas also

have accepted the eternality relation between a word and its meaning. This notion of Nityatva is quite different from that of Ācārya Puruṣottama.

It may be argued that a word uttered yesterday and that uttered today is completely different. So how the sameness or Nityatva of a word is established. In reply Śabara rejoins that a word uttered yesterday is not destroyed and hence it is capable of being perceived today. The understanding of the previously uttered word today is a kind of recognition which comes under perception. Had it been perished the other day when it was uttered, there would have been no possibility of recognising it. It is evident from our day to day behaviour that we can recognise our father, mother etc. for the second time, which leads us to assume the sameness or Nityatva of the object. This notion of Nityatva or sameness of an object leads them to accept that Ākr̥ti is denoted by a word. For this reason the Mīmāṃsakas have taken the word nitya in a completely different sense. To them Nityatva of an object is capable of being perceived due to its perceptible character it can neither be taken as beginninglessly eternal (Anādi-nitya) nor unchangeably eternal (Kūṭasthanitya). For this reason Nityatva can be taken in a metaphysical sense but in the sense of permanent and consistent which is capable of being perceived. In other words, a word is called Nitya on the strength of our experience

of its continuous and consistent use. The Nityatva does not refer to the temporality, but it refers to the consistency between a word and its meaning i.e. Ākāra. The Ākāra which is signified by a word has got unity (Aikarūpya) and without parts (Niravayava), which are the marks of Nityatva¹². Śabda being Niravayava (having no parts) does not have any cause of production and destruction. As a word (Śabda) is characterized by unity etc., it is Nitya in character. In order to substantiate this Nityatva of a Śabda the Mīmāṃsakas have accepted the unity of Ākāra signified by it.

Puruṣottamajī would not agree with such Mīmāṃsaka-contention. To him two objections can be raised on this issue. The relation between a word and its meaning is taken to be Nitya by virtue of their usage in the expression of those that are imitations of God, but not for any other reasons. Secondly, Śakti can never remain in configuration (Ākṛti) for the reasons already given in earlier section.

It may be argued that the Mīmāṃsakas accept the word, meaning and their relation as eternal. If it is so, the change of meaning of a particular word in a different place and time cannot be explained. The meaning of a particular word, which prevailed in ancient society may be changed in present social context. As the present meaning is new to us or produced the

word meaning and their relation is not eternal.

In reply, it may be said that though the word, its meaning and their relation exist near our auditory sense organ, it is not always related to us. As a word is all-pervasive, the nature of it is covered with non-agitated air. When the air of the mouth of the speaker hits this non-agitated air the air becomes divided leading to the manifestation of sound. So, the sound is not always manifested though eternal in character. Following the same line of argument it may be said that from the non-manifestation of a particular meaning it does not follow that the meaning was not associated with the particular word. Different meaning of a particular word may exist in non-manifested condition and afterwards it may be manifested. Hence, there is no origination of the meaning of a particular word. Keeping this manifestation in view, perhaps Śabaraa has used the term 'Autpattika' (having a beginning) as an adjunct of word, meaning and their relation. It should also be kept in view that once a particular meaning is attached to a particular word, it will go in future conventionally. Hence, the term 'Autpattika' or 'Nitya' is to be taken in a technical sense mentioned above.

The above view may easily be refuted following the line of Prasthānaratnākara. The conclusion of the Mīmāṃsakas that the word is all-pervasive is accepted

here also, but the logic is completely different. To the Mīmāṃsakas the word though unreal is not always manifested due to some physiological factors, which, I think, is not always tenable, as there is no sufficient reason to convince a logical mind. To Puruṣottamajī a word etc. remain eternally in the world as they are the expresser of those that are the manifestation of God who is eternal. The manifestation and the non-manifestation of the same in the continuous flow (Pravāha) depends on the import serving as a karaṇa. This interpretation is more logically acceptable and convincing.

It is the Mīmāṃsaka's contention that proper name or Sañjñā cannot be assigned to the real object that are Adṛṣṭa in character. The words like heaven, Devatā etc. have no comprehensible external character or Ākṛti which can be denoted by the terms. If it is so the problem arises how can the meaning of these words be known? If Ākāra constitutes the meaning of the word, these words would have been meaningless due to the absence of Ākṛti capable of being seen. In reply the Mīmāṃsakas could say that Ākṛti is common to both Dṛṣṭa and Adṛṣṭa dimension of reality. The Ākṛti existing in the invisible object is not capable of being discussed, as it is not in the specific form. Dr. Gachter observes: "Moreover, he (Śabara) sees no reason to explain the Ākṛti of devatā in any concrete way, simply

because there is no complete information available apart from their presence in and through Śabda. Śabda has its support in the invisible as is known from inference based on perception in the visible dimension of reality. ... In fact, he does and cannot deny Ākṛti for the Adṛṣṭa dimension without restricting Śabda only to the Dṛṣṭa dimension... However, it is evident for him that one cannot describe the invisible the Ākṛti of the invisible dimension is not at our disposal in which sense it is ineffable''¹³. In fact Ākṛti is to be accepted as of two types- Vyakta (manifested) and Avyakta (non-manifested). The visible objects like Svarga, Devata etc. must have some Ākṛti which is not capable of being expressed. Had it not been there, there would not have been corresponding concept with utterance of the terms. It cannot be said that these are meaningless words and hence these would give rise to meaning which is nothing but Ākṛti of them. Though these Ākṛtis cannot be expressed due to the absence of any external concrete form, some Ākṛti in the form of ideas have to be accepted there. Hence, Śabara's view that Ākṛti is denoted by a word is very much consistent.

In P.R. an Ākṛti in the form of idea as endorsed by the Mīmāṃsakas cannot be accepted as a real Ākṛti but it should be taken as a kind of description or denotation. Hence, it is better to accept an individual as a locus of the said relation. In this way the Vāllabha

Vedāntin's position can be substantiated.

A problem may be raised on a philosophical assertion of Ācārya Puruṣottama. It has been said that a word or a sentence cannot be a faulty one as it is engaged in the, service of God. If there is any unsuccessful effort, it is due to the defect existing in an individual being. This view is a little bit paradoxical. If each and every worldly object is taken to be a manifestation of God an individual comes under the purview of this. If a word or a sentence cannot have any fault due to this, how is it expected from a human being who is also under the control of the Supreme Being or also a manifestation of God? In reply one suggestion can be offered. Perhaps the Vāllabha Vedāntins are more or less influenced by the Śabda-brahma-vādins i.e., who accept Śabda as Brahma. As language is the expresser of those that are the manifestations of the Supreme Being it is always auspicious and eternal having no power to misguide others or hurt others. If it is found to hurt or misguide others it is due to the fault of the users, but not of the language. A human being is essentially the part of the same Supreme Being no doubt but he, being in ignorance, is not able to surrender himself to Lord and does not realise even the importance of language. This is the reason for which he may misuse the language with an evil intentions like abusing, hurting with foul language etc. Language, being a tool of

expression, cannot have any intention of its own and hence it is the intention of the user who is ignorant of the godly character of language. In a Bengali song there is a beautiful metaphor to express such idea. A wise man who thinks himself as a seat of Sarasvatī cannot use language for some evil purpose. A person who is abused is found asking his rival to apply more foul words and he will not mind for this. Because he, being the seat of Sarasvatī, is untouched by any stain just as the wings of the duck the bearer of Sarasvatī, remain unstained though foul colours are thrown to it “Yeyo na dāndāo bandhu āro balo kukathā, hamsapākhāy dāg lāge ki sarasvtīr āsan yethā”.

Reference:

१. शबरभाष्य, १.१.५.
२. तत्रैव,
३. “यस्माद् नाकृतिमात्रे सम्बन्धः किन्तु व्यक्तावेव सम्बन्धः”. प्रस्थानरत्नाकर, प्रमाणपरिच्छेद, पृष्ठ १८.
४. “आकृतौ शक्त्यङ्गीकारे... ‘गौः शुक्ला’ इत्यादौ सामानाधिकरण्यबाधश्च जातिगुणयोः भिन्नत्वात्”. तत्रैव पृष्ठ १६.
५. “नाकृतिमात्रे सम्बन्धः सर्वत्र लक्षणाप्रसङ्गात्, सा व्यक्तिं विना अनुपपद्यमाना ताम् आक्षिपति इति उपगमात्... ‘यः सिक्तेरेताः स्यात् स प्रथमम् उपदध्यात्’ इत्यादिना सिक्तेरेतस्त्वादेर् आकृतित्वाभावेन विरोधापत्तेः च”. तत्रैव. पृष्ठ १८.
६. “नच एकत्र शक्तौ ज्ञातायां व्यक्त्यन्तरबोधो दुर्घटस् तत्र शक्तेः अज्ञानाद् इति वाच्यं, जातेः उपलक्षकत्वेन अदोषाद्, ‘यः शुक्लवासा स देवदत्तः’ इतिवद् ‘या एवमाकृतिका सा गौः’ इत्येवं बोधसम्भवात्”. तत्रैव. पृष्ठ १६.

७. “आकृतिविशिष्टायां वा व्यक्तौ सा अस्तु तथा सति न कोऽपि दोषः इति आहुः, तन्न, विशिष्टायां शक्तेः कल्पने शक्यद्वयापत्त्या गौरवात्,... शुक्लायां व्यक्तौ व्युत्पन्न-‘गो’शब्दस्य कृष्णायां प्रयोगे व्यभिचारात्, अस्य पदस्य अयमेव अर्थो न अन्यः इति एवंलक्षणकत्वेन शक्तेः नियमरूपत्वाद् व्यक्त्यन्तरेऽपि शक्तौ तस्याः व्यभिचारप्रसङ्गेन नियमरूपत्वहानेः अनन्तशक्त्यापत्तेः च”. तत्रैव. पृष्ठ १६ - १७.
८. “नच व्यक्तेः अनित्यत्वात् सम्बन्धानित्यत्वं शङ्क्यं, वेदोक्तपदार्थानाम् आधिदैविकानां पुरुषावयवरूपत्वेन नित्यत्वात्... सर्वस्य भगवदनुकारितया तदवयवानां सर्वरूपत्वात् पुरुषसूक्तेन... तथा निश्चयात्”. तत्रैव. पृष्ठ १८.
९. “वस्तुतस्तु सरस्वत्याः सर्वतोमुखत्वाद् अर्थस्य भगवद्रूपत्वाद् वर्णपदवाक्यैः सर्वैरेव भगवन्तं वदतीति भगवद्बोधकस्य कस्यापि न अप्रामाण्यम्. ननु तथापि पुरुषाणां भ्रमप्रमादविप्रलिप्साकरणापाटवादिदोषवत्त्वात् तत्सम्बन्धेन लौकिकवाक्येषु अप्रामाण्यम् इति चेत्, न, तस्य आरोपितत्वेन शब्दादूषकत्वात्, फलाभावे अवादे... पुरुषएव दोषाद् अतो न काचिद् अनुपपत्तिः”. तत्रैव. पृष्ठ २८.
१०. “तस्मात् परविद्यानुसारेण वैदिकानां पदार्थानां नित्यत्वात् तत्रैव पदानां सम्बन्धः. लौकिकानुवादकानान्तु प्रवाहे इत्येव युक्तम्. (१७) ...(१८) ब्रह्मवादे पदार्थानां सर्वेषां भगवदभिन्नत्वेन नित्यत्वात् कारणत्वेन अभिव्यक्तैः अभिव्यक्तिमात्राङ्गीकाराद् एकस्यैव अनेकथा भवनेन आविर्भावेन तिरोभावेन च एकस्यैव सर्वत्र सत्त्वाद्...”. तत्रैव. पृष्ठ १७-१८.
११. “शब्दार्थयोः प्रत्याय्यप्रत्यायकभावः सम्बन्धः ... तत्र प्रत्याय्यत्वम् अर्थगतम् प्रत्यायकत्वम् शब्दगतम्”. तत्रैव. पृष्ठ ३०.
१२. “निरवयवो हि शब्दः”. शबरभाष्य १.१.५.
१३. Dr. Gachter: Hermeneutics and Language in Pūrvamīmāṃsā, Motilal, 1983, p 53.



चर्चा

On the relationship between a word and it's meaning

डॉ. श्रीरघुनाथ घोष

के.ई.देवनाथन् : On page No. 5, you have mentioned that “to the Mīmāṃsakas the word though unreal”. Is it Mīmāṃsakas view that word is unreal? How is it placed here? Secondly, in the case of the Devatā, you have mentioned that “the words like heaven, Devatā etc have no comprehensible external character or Ākṛti”. According to Mīmāṃsakas there is no problem in accepting Ākṛti in the case of Devatā. Because, Devatā is Śabda. Śabda is Nitya-dravya according to Bhāṭṭa-school. And Dravya can possess Ākṛti. You have mentioned that “Dr. Gachter observes: “moreover, he (Śabara) sees no reason to explain the Ākṛti of Devatā in any concrete way”. But this is ...

रघुनाथ घोष : Actually Devatā has got no corresponding Ākṛti as we know by the term ‘Ākṛti’ i.e. external features.

के.ई.देवनाथन् : Many things we don't know. Many things,

which are not perceivable by our ordinary senses or intellect, can only be known through Śruti. Today, in the morning we discussed “अतीन्द्रिये अर्थे शब्द एव प्रमाणम्”.

रघुनाथ घोष : That is why they have accepted Dṛṣṭa-ākṛti and Adṛṣṭa-ākṛti. For this reason a problem is raised that if Devatā has got no corresponding concept, Devatā has no Ākṛti in gross way, but somebody may imagine it's Ākṛti of subtle type. “स्थूलरूपेण ग्रहणीयं, सूक्ष्मरूपेण आकृतिविषये तत्र धारणा वर्तते.

के.ई.देवनाथन् : There is problem even in the case of perceivable things. There are many mountains, which we can not see in total. But, we can imagine about mountains. Like that, Devatā can be explained. But it is not necessary in the case of Śruti. Because, as Śruti says we have to accept. Because, Śruti-Prāmāṇya is accepted by the Mīmāṃsakas. The question that whether Śruti is Pramāṇa or not is deferent issue.

Thirdly, you have mentioned somewhere here that ‘the Ākṛti which is accepted by the Mīmāṃsakas is not accepted by the Prasthānaratnākara (P.R.). But I think that Ākṛti is same according to both the P.R. and Śāstradīpikā. The text goes like this.

After extensively explaining the Pakṣa of Śāstradīpikā he refutes “न आकृतिमात्रे शक्तिः” There he does not say that this kind of Ākṛti we don’t accept. But, he says “आकृतिमात्रे न शक्तिः किन्तु व्यक्तावेव” So, the Ākṛti as described by Mīmāṃsakas is acceptable to P.R. also.

रघुनाथ घोष : “आकृतिमात्र” is there. OK. And, “to the Mīmāṃsakas the word though unreal” is a printing mistake. Goswamiji! I am very much eager to know your opinion about the foul language and so. They are telling that “तस्य आरोपितत्वेन शब्दादूष्कत्वात्”. This is one point. Secondly, “फलाभावे अवादे...पुरुषएव दोषात्”.

गो. श्या. म. : कुछ बातोंका मैं स्पष्टीकरण करना चाहूंगा. सबसे पहली बात तो यह कि वाल्लभ वेदान्तमें ब्रह्म सृष्टिका अभिन्ननिमित्तोपादान कारण है. अर्थात्, उपादानकारण भी ब्रह्म है और कर्ता भी ब्रह्म है. और इस सृष्टिके प्राकट्यका जो प्रयोजन है वह भी लीलात्मक ही है. वह भी ऐसी लीला नहीं कि जो ब्रह्मसे अतिरिक्त किसी ओरके द्वारा सम्पन्न की जाती हो. क्योंकि लीला दो तरहसे सम्पन्न की जा सकती है. एक लीला इस तरहसे सम्पन्न की जा सकती है जिसे मैं एक उदाहरणसे समझाना चाहूंगा. मेरे पड़ोसीका एक बच्चा है. जब क्रिकेट बहुत चलती है और उसके साथ खेलनेवाला कोई नहीं होता है, तब वह अकेले ही मोटर - गैरजके दरवाजेको विकेट बना लेता है, दौड़के आता है, बॉलको

घिसता है, थूंक लगाता है, बॉल फेंकता है, 'आउट-आउट !' हल्ला मचाता है. पर किसी न किसी बॉलरकी वह कॉपी कर रहा होता है. बैटमेनकी कॉपी नहीं करता है. तो, वह एक लीला है. वह नाटक नहीं है. वह खुदका खेल किसीको दिखलाना नहीं चाहता. अतः लीलाका जो मुख्यभाव है वह यह कि भीतर रहे हुवे आनन्दकी अनायास अभिव्यक्ति. लीलाका मुख्य तात्पर्य यही है कि आनन्द जब छलकना चाहता है तो वह लीला है. किसी प्रयोजनकी पूर्तिकेलिये नहीं. प्रयोजन सब उससे पूर्ण होंगे. उसका नाम लीला है. सप्रयोजन की जाती किसी चेष्टाका नाम 'लीला' नहीं हो सकता. अब उसका प्रयोजन क्या हो सकता है? वह जिन क्रिकेटर्सको देखता है उनका अनुकरण करता है. यह लीला है. मगर लीला है किसीके अनुकरणमें. तो इस प्रसङ्गमें वह अनुकरण एक अतिरिक्त आ गया. क्योंकि किसी क्रिकेटरको देखकर उस बच्चेके भीतर तादात्म्यभाव जगता है. जो साहित्यकी या अलंकारशास्त्र में अभिमत साधारणीकरणकी प्रक्रिया है. वह किसी वेस्ट-इन्डीज़ या ऑस्ट्रेलियन बॉलरसे अपने आपको साधारणीकृत करता है. ब्रह्मके पास ऐसा कोई अनुकरणीय कॅरेक्टर उपलब्ध नहीं है जिसका अनुकरण करके वह लीला करे. ब्रह्म लीला कहाँसे करता है? वह लीला करता है अपने आपमें रहे हुवे अनन्तविध उन नाम - रूपोंसे जो पोटेन्शियलि उसीमें रहे हुवे हैं "स आत्मानं द्वेधा पातयत् पतिश्च पत्नी चाभवताम्." तो वह अपने आपको द्विधा विभक्त करता है और अनन्तविधलीला प्रकट करता है. अब तकलीफ यह है—आप इसे 'तकलीफ' कहें अथवा 'सुविधा' कहें जो भी कहें—कि दूसरा

कोई है नहीं. एक ही व्यक्ति है. और शब्दको अपनी मूलावस्थामें यदि वाचक होना है या प्रत्यायक होना है तो उस एकमेवाद्वितीय पुरुष या व्यक्ति के अतिरिक्त अन्य कोई या कुछ है ही नहीं तो सामान्य पदार्थ आयेगा कहाँसे? सबसे मुद्देकी बात यह है कि यदि आद्यवाच्य - परमवाच्य ब्रह्म है और आद्यवाचक - परमवाचक यदि वेद है तो निखिल वैदिक पदोंका व्यक्ति ही अर्थ होगा. वह एक व्यक्ति जब आत्मसृष्ट अनेक-रूप धारण करता है तभी अनेक शब्द भी अनेक व्यक्तिओंके वाचक बन पाते हैं “सर्वाणि रूपाणि विचित्य धीरः नामानि कृत्वाभिवदन् यदास्ते” अब इसे शुद्धाद्वैतवादकी समस्या समझें या सुविधा जो भी कुछ समझें, सेटअप इस तरहका है. जो नैयायिक या जो द्वैतवादी हैं उनको जातिकी आवश्यकता क्यों पड़ी उसपर भी हमें थोड़ा ध्यान देना चाहिये. हमारा अनुभव केवल भेदसे नहीं चलता है. यह जाति और व्यक्ति का इतना विवाद उत्पन्न हुवा और निष्कर्ष आ पाया अथवा नहीं; सब लोग अपने-अपने मनसे तो उसको निष्कृष्ट समझते ही हैं, फिर भी विवाद तो चलता ही रहता है. उसका मूल कारण यह है कि कहीं न कहीं हमारे अनुभवमें अभेदकी भी आवश्यकता है और कहीं न कहीं हमारे अनुभवमें भेदकी भी आवश्यकता है. व्यक्तिसे हमें भेद मिलता है और जातिसे हमें अभेद मिलता है. क्योंकि भेदवादिओंके पास अभेदको रीफर करनेका कोई आधार नहीं था. इसलिये जातिकी कल्पना की गई. भेदवादिओंकी जाति इस तरहसे है (हाथके पञ्जोंके दिखाते हुवे) ये (उंगलियां) पांच व्यक्ति हैं और उसमें ‘जाति’ नामका एक सामान्य तत्त्व रहता है. उस जातिसे हमारे

ज्ञानकी अथवा व्यवहारकी अभेदात्मिका आवश्यकताको पूर्ण किया जाता है. इसी तरह जो हमारी भेदात्मिका आवश्यकताएँ हैं, व्यक्तिके सन्दर्भमें, उनको व्यक्ति खुद पूर्ण करता है. क्योंकि भेदवादमें प्रत्येक व्यक्ति मूलतः विशेषसे आरम्भ करके और संस्थानपर्यन्त, आकृतिपर्यन्त हर व्यक्ति अपने आपमें भिन्न है. वाल्लभ वेदान्तके साथ कुछ समस्या है क्योंकि इस तरहसे अनेक व्यक्ति तो हैं नहीं. जो पञ्चविध भेदकी कल्पना है वैसी तो कल्पना है नहीं. व्यक्ति तो एक है “एकमेवाद्वितीयं नेह नानास्ति किञ्चन” अतः वाल्लभ वेदान्त नाम-रूप-कर्मके भेदोंमें सत्ताके अनुगमकी उपपत्ति कहाँसे लायेगा? वह “नित्यत्वे सति अनेकसमवेतत्व”रूप जातिके द्वारा तो ला नहीं सकता. अतः वाल्लभ वेदान्तकी धारणा है कि जब सब कुछ सदुपादानक है तो उपादानकी सत्ता सबमें अनुगत होनी है. इस तरहसे है (हाथके पंजोंको दिखलाते हुवे) यह करतल यदि सद् हो तो उंगलियाँ सदुपादानक होंगी ही. करतलोपादानक पांच उंगलियाँ हैं उनमें करतलत्व अनुगत है. और वहाँ न्यायमतमें क्या है? व्यक्ति पांच हैं उनमें ‘सत्ता’नामकी एक जाति रहती है. इस मॉडलसे हमें समझना चाहिये. अब जब इस मॉडलसे हम बातको समझ लेंगे तो काफी बातोंका खुलासा हो सकता है. वह इस अर्थमें कि शब्द और अर्थ में तादात्म्य क्यों नहीं माना? मैं तो यहां तक समझता हूँ कि यदि वाल्लभ वेदान्तमेंसे तादात्म्य माइनस् कर दिया जाये तो वाल्लभ वेदान्त मर जाता है. बावजूद इसके यहां तादात्म्य नहीं माना उसका एक अतीव महत्वपूर्ण कारण है. क्योंकि शब्दका अर्थके साथ शब्दत्वेन अर्थत्वेन तादात्म्य नहीं है. एक ही ब्रह्ममेंसे अनेक शब्द भी प्रकट हुए

हैं और अर्थ भी. मैंने कल भी वह श्लोक बताया था “नमो भगवते तस्मै कृष्णायाद्भुतकर्मणे रूपनामविभेदेन जगत् क्रीडति यो यतः” तो शब्द और अर्थ के बीच यदि तादात्म्य आता है तो दोनोंके ब्रह्मोपादानक होनेके कारण ही. शब्दत्वेन अर्थत्वेन तादात्म्य नहीं आ सकता है. अतः जिन्होंने शब्दत्वेन अर्थत्वेन दोनोंके बीचमें तादात्म्य स्वीकारा है वहां हमें विवाद है. क्योंकि तब तो आप ब्रह्मकी उपेक्षा कर देंगे न! “तन्त्वौपनिषदं पुरुषं पृच्छामि” और “ब्रह्म ते ब्रवाणि” यह हमारा वेदान्तप्रश्न और वेदान्तोत्तर है. तो “किंस्विद् वनं क उ स वृक्ष आसीद् यतो द्यावापृथिवी निष्ठतक्षुः मनीषिणो मनसा पृच्छतेदु किमध्यतिष्ठद् भुवनानि धारयन्? ब्रह्म वनं ब्रह्म स वृक्ष आसीद् यतो द्यावापृथिवी निष्ठतक्षु मनीषिणो मनसा वो ब्रवीमि ब्रह्माध्यतिष्ठद् भुवनानि धारयन्” . तो नाम और रूप दोनों ही ब्रह्ममेंसे प्रकट हुए हैं. अतः ब्रह्मसे इन दोनोंका तादात्म्य होनेके कारण, ब्रह्मका अनुभव करते हुवे यदि आप, तादात्म्यका अनुभव कर रहे हैं नाम-रूपोंके बीच तो वाल्लभ वेदान्तको कोई आपत्ति नहीं है. ब्रह्मको भूलकर यदि नाम और रूपमें तादात्म्य मानते हैं तो वाल्लभ वेदान्ती झगड़ना चाहते हैं. वह पूछेंगे: वह ब्रह्म कहां गया? जिसके ये सारे नाम हैं? “सर्वाणि रूपाणि विचित्य धीरः नामानि कृत्वाभिवदन् यदास्ते”. जब उपादानकारणरूप तत्त्व गायब हो गया तब तदुपादानताहेतुक तादात्म्य कैसे बुद्धिगत हो पायेगा? “तस्य+आत्मा=तदात्मा, तदात्मनो भावः तादात्म्यम्”. ‘तत्’ के गायब हो जानेपर तादात्म्य कहाँसे आयेगा? वाल्लभ वेदान्तकी समस्या मुख्यतः यह है.

अच्युत. दास : मैं यही जानना चाहता था.

गो. श्या. म. : यह एक मुख्य बात थी. तो इसलिये हम तादात्म्य वहां स्वीकार नहीं करते हैं. और आकृति या जाति में शक्ति नहीं माननेका भी मूलकारण यह है कि जैसे वेदान्तपरिभाषाकार कहते हैं कि अनेक घट व्यक्तिओंमें घटत्व तो है परन्तु उस घटत्वका “नित्यत्वे सति अनेकसमेवतत्व” रूप कैरेक्टर हमको मान्य नहीं है. क्यों मान्य नहीं है? फिरसे यह प्रश्न उठेगा. क्योंकि घटत्वबोधित भाव या सत्ता तो सभी घटोंमें तदात्मकतया, सदुपादानकतया, अर्थात् सदरूप धर्मिक धर्मतया सदात्मक होनेसे अनुभासित हो रही है “तमेव भान्तम् अनुभाति सर्वं तस्याभासा सर्वम् इदं विभाति.” वह घटधर्मतया अनुभासित सत्ता समवाय सम्बन्धसे अनेक घटोंमें रहनेवाली कोई उन घटोंसे अत्यन्त भिन्न कोई जाति नहीं है. क्योंकि ऐसा भेदवाद मान लिया तो फिर ब्रह्म गायब हो जाता है न! क्योंकि उसकी शर्त तो यही है कि “नित्यत्वे सति अनेकसमवेतत्वम्” तो जब अनेकसमवेतता हो तभी तो जाति सिद्ध होती है. एकमात्र धर्ममें समवेत धर्मको भी यदि जातितया स्वीकारा जाता हो तो हमें क्या आपत्ति हो सकती है? एकमेवाद्वितीय तत्त्वमें अनेकविध नाम-रूप-कर्मोंकी अनेकता समवेत है. अनेकमें एक समवेत नहीं है. यही मौलिक भेद है. एकमें अनेकत्व समवेत हुवा है “सर्वाणि रूपाणि विचित्य धीरः नामानि कृत्वाभिवदन् यदास्ते” . इस सन्दर्भमें यदि आप देखेंगे तो जो बहुत सारे प्रश्न हमको सता रहे हैं उनका समाधान मिल सकता है.

रघुनाथ घोष : सुन्दर. आप यदि पुरुषदोषके सम्बन्धमें कुछ बतायें तो...

गो. श्या. म. : सृष्टि दो तरहकी प्रकट हुई है : नामसृष्टि और रूपसृष्टि. जीव रूपसृष्टिमें पैदा हुवा है और जीवमें नामसृष्टि प्रकट

होती है. जो *पोइन्ट ऑफ डिपार्चर* है वह *पोइन्ट*
 यह है कि चिदंश जीवात्मा रूपसृष्टिमें घिरा हुआ उत्पन्न
 होता है. अविद्याके सम्पर्कके कारण उसको स्वरूपविस्मृति,
 प्राणाध्यास, देहाध्यास, इन्द्रियाध्यास आदि अध्यास होते
 हैं. वह अविद्या फिर चैतन्यकी ही शक्ति है ऐसे
 माना है. जो सर्वभवनसामर्थ्यरूपा माया, कल मैंने वचन
 उद्धृत किया था : “सच्च त्यच्चाभवत् निरुक्तञ्चानिरुक्तञ्च
 निलयनञ्चानिलयनञ्च विज्ञानञ्चाविज्ञानञ्च सत्यञ्चानृतञ्च
 सत्यमभवत्” वह अविज्ञानरूप भी वही बना है. उसकी
 सर्वभवनसामर्थ्यरूपा मायावशात् जो उसका आनन्दात्मक
 स्वरूप है जो कारण स्वरूप है या जो कर्तृ स्वरूप
 है, यानि कि लीलाका जो कारणस्वरूप है कर्तृस्वरूप
 है, उसमें तो वह अविद्याशक्ति उसको प्रभावित नहीं
 करती है. उसकेलिये महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यने बहुत सुन्दर
 उदाहरण दिया है कि जैसे किसी जादुगरकी व्यामोहिका
 शक्तिसे स्वयं जादुगर व्यामोहित नहीं होता परन्तु दर्शकगण
 व्यामुग्ध हो जाता है. उसके पास एक ऐसी व्यामोहिका
 शक्ति भी है जिससे हम चिदंश व्यामुग्ध हो जाते
 हैं. वह स्वयं इस व्यामोहिका शक्तिसे व्यामुग्ध नहीं
 होता है. अब हम क्यों व्यामुग्ध होते हैं? क्योंकि
 हमारे चिदंशमें उसका आनन्दांश तिरोहित है. आनन्दांश
 तिरोहित होनेसे हमारे भीतर ऐश्वर्य, वीर्य, यश, श्री,
 ज्ञान और वैराग्य स्वाभाविकरूपसे तो तिरोहित हो गये
 हैं. अब कृत्रिमरूपसे, मानें रूपसृष्टिमें जिस तरहसे हम
 घिरे हैं उसमें महद्, अहंकार, पञ्चतन्मात्रा, पञ्चज्ञानेन्द्रिय,
 पञ्चकर्मेन्द्रियों के संयोगवशात् कृत्रिमरूपसे फिर कृत्रिम
 ज्ञानादि उत्पन्न होते हैं. ये कृत्रिम ज्ञान बल या क्रिया
 हमारे भीतर तो उत्पन्न होते हैं परन्तु परमात्मामें तो

वे अकृत्रिम ही होते हैं “परास्य शक्तिर् विविधैव श्रूयते स्वाभाविकी ज्ञानबलक्रिया च” उसके ज्ञान, बल, ऐश्वर्य, श्री आदि सब स्वाभाविक हैं. स्वभावसिद्ध हैं. हमारेमें भी वे तिरोहित हैं—भीतर छिपे हुए हैं मगर बाहर प्रकट नहीं हो पाते हैं. क्योंकि हमारेमें आनन्दांशका निगूहन हुआ है. ब्रह्मने अपनी तिरोभाविका शक्ति या सामर्थ्य से अपना आनन्दांश हमारेमें तिरोहित कर दिया है. उसे तिरोहित करनेसे चैतन्य तो तिरोहित हुआ नहीं! जब चैतन्य तिरोहित नहीं हुआ तब जो व्यामोहिका माया है उसके कारण, जिस प्रकृतिके भीतर हम प्रकट हुवे हैं उस प्रकृतिके साथ व्यामोहिका मायाके वशात् हमारे भीतर बुद्धि अहंकार मन और चित्त का, पञ्चतन्मात्राओंका, पञ्चज्ञानेन्द्रियोंका, पञ्चकर्मेन्द्रियोंका इन सबका हमारी चेतनासे प्रकाशन होता है. हमारी चेतनामें वह प्रकाशित होते हैं. दर्पणकी तरह हम जड़ नहीं हैं कि उनको अपना भाग न समझें. क्योंकि हम चेतन हैं इसलिये अब हममें जो प्रतिबिम्बित हो रहा है उसको हम अपना भाग समझते हैं. अपना भाग समझते हैं इसलिये हम व्यामुग्ध होते हैं. हम जब व्यामुग्ध होते हैं उस व्यामोहावस्थामें जो ज्ञान या शब्द हम प्रकट करेंगे वे व्यामोहक हो सकते हैं. मगर नामसृष्टिमें जो नाम है जो हमारे भीतर प्रकट हो रहा है वह तो चेतनके स्वयंके रूपमें नहीं प्रत्युत उस चेतनमें प्रकट होनेवाली ब्रह्मकी एक शक्तिके रूपमें होता है. रूपलीलाके अलावा एक नामलीला अलग चल रही है. वह प्रस्थानरत्नाकरके आरम्भमें जो दशविध ज्ञानोंका निरूपण किया है उसमें आप देखेंगे तो इस बातकी बहुत सुन्दर विवेचना की है कि किस तरहसे आविर्भाव और

तिरोभाव की प्रक्रियामें वह जो ज्ञान है वह हमारे भीतर प्रकट होता है, प्रमात्राश्रित होता है। और प्रमात्राश्रित हो कर नामलीलात्मक ज्ञान प्रकट होता है। उसमें किसी तरहके दोषकी सम्भावना नहीं है। एक बात बताऊं: हवा चलती है। पानी बहता है। आग जलती है। इनके कारण कोई उड़ जाये या बह जाये अथवा जल जाये तो उसमें इनका क्या दोष? मगर जब हम किसीको पानीमें डुबोकर मारना चाहते हों या हम किसीके सिरपर पत्थर मारना चाहते हों या हम किसीको आगसे जला देना चाहते हों तो वह दोषरूप हो जाता है। वह दोष पत्थर आदिका नहीं वह हमारा दोष है। वह हमारे भीतर जो व्यामोह उत्पन्न हुआ है उस व्यामोहके कारण हमने उस पत्थरका, उस जलका, उस वायुका, उस पृथ्विका ऐसा रागद्वेषात्मक उपयोग किया। तावता उन पृथ्वि, जल, तेज, वायु या आकाश में कोई दोष है ऐसा नहीं माना जाता है। वे तो तटस्थ हैं। उनका हमारे रागद्वेषोंकी वृत्तियोंसे क्या लेना-देना है? इस तरहसे नामलीला जो है उसका इससे कोई लेना-देना नहीं है। चिदंश क्योंकि खुद व्यामुग्ध हो रहा है, अपने व्यामोहके वशात्, इन नामोंका वह दुरुपयोग करता है। इसलिये वह पुरुषदोष है। वाक्यदोष नहीं है।

और रही बात इस प्रत्याय्य-प्रत्यायकभावकी। उसे भी थोड़ा कुछ समझ लेना उपयोगी होगा। क्योंकि वाच्यवाचकभाव जो है वह तो यहींसे आता है। प्रत्याय्य-प्रत्यायकभाववश वाच्यवाचकभाव आता है। नामके प्रादुर्भावके पश्चात् चेतनामें यह सामर्थ्य आती है कि उसमें रूपका प्रत्यय प्रकट होता है। इसे आप बिजलीके उदाहरणसे समझ सकते हैं। बिजली क्या गरमी है?

बिजली क्या लाइट है? क्या हवा है? क्या ध्वनि है? वह इनमेंसे कुछ भी नहीं है. बावजूद उसके बिजली इन सभी प्रकारोंसे काम कर सकती है. इसी तरहसे हमारी चेतना आनन्दांशके तिरोहित हो जानेके कारण बिजली जैसी रह गई है. वह कुछ कर सकती है, कुछ उसमें काइनेटिक फोर्स है. मगर ऐसा फोर्स नहीं है कि पार्टिक्युलरली वह प्रत्यायन करा पाये. या वह कुछ कर पाये. तो वे सारी शक्तियां जो हमको उपलब्ध हुई हैं वे मनो बुद्धि अहंकार चित्त ज्ञानेन्द्रिय कर्मेन्द्रियों की सामर्थ्यसे हमारी चेतनामें कृत्रिमसामर्थ्यतया ही उपलब्ध हो जाती हैं, लीलामें. तो कृत्रिमतया उपलब्ध होनेके कारण चेतना जो भी उसके सामने आता है उसका प्रत्यायन करती है, दर्पणकी तरह. उसमें यह विवेक नहीं है कि कोई दर्पणको तोड़ने आ रहा हो तो उसका प्रत्यायन न करे. वह तो जो तोड़ने आयेगा उसका भी प्रत्यायन करेगी और जो देखने आयेगा उसका भी प्रत्यायन करेगी. दर्पणकी तरह चेतना निरपेक्ष हो गई है. यदि हमारे अन्दर आनन्दशक्ति प्रदुर्भूत हो तो फिर सहजशक्ति हमारे अन्दर अकृत्रिम आ जायेगी. इन सारी बातोंके विवेचनकी. वह नामलीला हमारे भीतर प्रकट होती है... आरम्भमें ही श्रीपुरुषोत्तमजीने, वह क्योंकि शब्दखण्डमें यह बात कही नहीं गई और वैसे किशोरनाथ झाजीने अपने आधारपत्रमें इस बातको रिफर किया था मगर उस बात पर थोड़ा भार और आना चाहिये था कि वह नामलीला इस चेतनामें प्रकट होती है. नामलीला निर्दुष्ट है. क्योंकि वह चेतनाकी तरह व्यापुग्ध नहीं हो रही है और इसका बड़ा मजेदार उदाहरण यह है कि बनारसमें कोई प्रभुसिंह राजा थे और उनके

एक आस्थानपण्डित थे. राजाने अपने नाईके कहनेपर पण्डितजीको निकाल दिया. उन्होंने लम्बीचौड़ी गाली-गलौचकी एक कविता लिखी और शीर्षक दिया “नखलुपरतन्त्रा प्रभुधियः” नखं लुनातीति नखलुः=नापितः ! जब राजाने उनको बुलाकर पुछा कि क्यों गाली-गलौच करते हो मेरे ही पण्डित होकर? तो उन्होंने शब्दोंकी जोड़-तोड़ बदल दी और कहा “न खलु परतन्त्रा प्रभुधियः !” सरस्वत्याः अनेकमुखत्वात्. तो ‘नखलुपरतन्त्रा’ और “न खलु परतन्त्रा” ये सारे ऊधम पण्डित कर सकता है, नामलीला नहीं करती है. नामलीलामें तो “न ख लु प र त न्त्रा प्र भु धि यः” इतना ही है. तो यह जो राग और द्वेष के कारण लीला चल रही है वह तो जीवात्माकी चल रही है शब्दात्माकी नहीं.

अब रही बात शब्दब्रह्म और परब्रह्म की तो इसमें एक बात बहुत ध्यानमें रखने लायक है. यद्यपि प्रस्थानरत्नाकरमें इसकी विशद विवेचना नहीं की गई है पर. मैंने जो इसका सारांश लिखा है उसको मैं यहां लाया हूं इसी हेतुसे. क्योंकि उसका स्पष्टीकरण न होनेसे बहुत घोटाला हो सकता है. वाल्लभ वेदान्तने अन्यख्यातिका पक्ष स्वीकारा है. अन्यथाख्याति, अनिर्वचनीयख्याति, सत्ख्याति, सदसत्-ख्याति, अभिनवान्यथाख्याति इत्यादि अनेक ख्यातिके पक्ष हैं. जैन और सारे ब्राह्मण ट्रेडीशन वाले इन बौद्धोंके पीछे पड़ गये हैं कि उनकी असत्ख्याति है पर उनके किस ग्रन्थमें ऐसा लिखा है यह हमें अभी तक मिला नहीं है. हमें देखना चाहिये. मैंने इसीलिये ग्रन्थमें नीचे लिखा है कि खोजो, बौद्धग्रन्थोंमें असत्ख्याति कहाँ कही गयी है. खैर, श्रीपुरुषोत्तमजीका एक ग्रन्थ है : अवतारवादावली. उसमें चौबीस वाद हैं. उनमें एक वाद ख्यातिवाद है.

वहां एक ड्रास्टिक प्रश्न श्रीपुरुषोत्तमजीने उठाया है कि जब सब कुछ तदात्मक मान रहे हो, सब कुछ ब्रह्मात्मक मान रहे हो फिर सत्ख्याति क्यों नहीं मान लेते? सत्ख्याति मान लो! जो कुछ ख्यायते सदेव ख्यायते! अन्यख्याति कहनेकी क्या आवश्यकता है? शुद्धाद्वैतमें यह अन्य कहांसे आ पायेगा? और उसका जवाब श्रीपुरुषोत्तमजीने बहुत सुन्दर दिया है. यदि ब्रह्मको ध्यानमें रखकर आपको शुक्तिपर होती रजतकी भ्रान्तिको 'सत्ख्याति' कहना हो तब तो "सदेव खलु ख्यायते शुक्तावपि." पर आप ब्रह्मको तो रिफर कर नहीं रहे हैं. शुक्ति और रजत के रिफरेन्समें आप कह रहे हैं कि "सदेव ख्यायते" तब तो हमारा विरोध है. तब तो अन्यएव कश्चनः पदार्थः ख्यायते नतु सत् ख्यायते. इसलिये सत्ख्यातिसे हमारा विरोध है. तो वही बात यहां भी हमको स्वीकार लेनी चाहिये कि प्रत्याय्य-प्रत्यायकभावमें भी वही बात है. यदि वाच्यवाचकभावके लेवलपर यदि लेना है तब तो ठीक बात है वरना तो प्रत्याय्य-प्रत्यायकभाव इसलिये उचित है. मैं क्या कह रहा था?

के.ई.देवनाथन् : शब्दब्रह्म.

गो. श्या. म. : हां शब्दब्रह्म. तो शब्दब्रह्मकेलिये यदि परं ब्रह्मको खयालमें रख कर शब्दब्रह्मको यदि ब्रह्म माना जाये तब तो शब्द क्या मैं भी ब्रह्म हूं. यह टेबल भी ब्रह्म है. पर ब्रह्मको खयालमें नहीं रख कर तो ध्वनिको शब्दब्रह्म नहीं माना जा सकता है. हमारे यहां एक सुन्दर कथा है जो मैं आपको सुनाना चाहूंगा.

एक ब्राह्मणके पिताका श्राद्ध था. वह श्राद्धकेलिये किसी अन्य ब्राह्मणको निमन्त्रण देने गया. ब्राह्मणी खीर

बना रही थी. खीर बनाते हुवे जब उसकी नाकमें सुगन्ध गई तब उसने सोचा कि ब्राह्मण आयेगा तब खायेगा “सर्वं खलु इदं ब्रह्म”. इस खीरको मैं ही क्यों न खा लूं! “ब्रह्मार्पणं ब्रह्महविर्ब्रह्माग्नौ ब्रह्मणा हुतं ब्रह्मैव तेन गन्तव्यं ब्रह्मकर्मसमाधिना” . निमन्त्रित ब्राह्मणको लेकर ब्राह्मण जब घर लौट कर आया तब देखता है तो ब्राह्मणी खीर खा रही थी. उसने ब्राह्मणीसे कहा: “अरे तुमने यह क्या अनर्थ किया?” ब्राह्मणी बोली: “पतिदेव आपने ही तो समझाया था कि “सर्वं खलु इदं ब्रह्म” . वह ब्राह्मण जैसे ब्रह्म है वैसे ही मैं भी ब्रह्म हूं!” ब्राह्मण घबरा गया. उसने सोचा कि यह शुद्धाद्वैतवाद तो आफत बन गया. उसने कुछ सोच कर कहा “नैनं छिन्दन्ति शस्त्राणि नैनं दहति पावको” ब्रह्मको न तो कुछ जलाता है और न वह जल ही सकता है! उसने चूल्हेकी जलती लकड़ीसे जांचना चाहा कि क्या ब्राह्मणी सचमुचमें ब्रह्मभावापन्न हो गयी है? परन्तु जब ब्राह्मणी रोने लगी तब उसने कहा कि फिर तो गड़बड़ है. फिर “सर्वं खलु इदं ब्रह्म” कहां हुवा चूल्हेकी अग्नि भी ब्रह्म लगती हो तब अपने-आपको भी ब्रह्म कहना-मानना यथार्थ अनुभूति बन जायेगी अन्यथा सत्यसिद्धान्तके मोहवश पनपी मिथ्या भ्रान्ति! तो कल भी मैंने यह बात बतलाई थी कि वाक्य तो सारेके सारे प्रमाण या अप्रमाण कुछ भी हो सकते हैं. कल ही हम इसकी चर्चा कर रहे थे कि “गुणदोषदृशिर्दोषः गुणस्तूभयवर्जितः” और पुनः गुण-दोषका दर्शन करके इस वाक्यमें दोषदर्शन ही हो गया है न! अब इस वाक्यका शाब्दबोध हम कैसे करें? मगर अधिकारिभेदसे उसका समाधान जैसे हो

सकता है इसी तरह “सर्वं खलु इदं ब्रह्म”को अनुभव करनेवाला इसको कहनेवाला - जीनेवाला एक अधिकारी है. वह जीता है वह कहता है तब तो ऐसी बात सच बात होती है. यदि कोई अनधिकारी, परन्तु, इस बातको कहता है तब तो उसका परीक्षण कराना चाहिये “नैनं छिन्दन्ति शस्त्राणि” जैसे किसी वचनद्वारा. मैं सोचता हूं कि आपका जो गालीके सम्बन्धमें प्रश्न था उसको आप यदि इस दृष्टिसे सोचेंगे तो उसका समाधान हो सकता है.

रघुनाथ घोष : और दूसरा प्रश्न था कि लेंगेजको भगवदनुकारी कहा गया.

गो. श्या. म. : हां. यह बात महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यने भागवतके सृष्टिप्रकरणमें जहां ब्रह्माको नारायणने अपना स्वरूप दिखलाया है वहां सृष्टिके जितने भी उपादानतत्त्व हैं, इस प्रस्थानरत्नाकरमें भी उसकी बहुत विशद विवेचना की है, तो वहां यह बतलाया है कि सृष्टिकी रचनाके पहले कैसी सृष्टि होनी चाहिये वह सारा रूप नारायणने ब्रह्माको अपने विग्रहमें दिखलाया है. और ब्रह्माजीने नारायणके विग्रहमें सारी सृष्टिके, अपन इसको ब्ल्यू-प्रिन्ट समझ सकते हैं, ऐसा प्रारूप वहां देखा और उसके अनुसार इस सृष्टिकी रचना हुई है. इस अर्थमें सब वस्तु भगवदनुकारी हैं. इसी अर्थमें भाषा भगवद्वाचक है. क्योंकि उसके विविध रूपोंका ही प्रत्यायन करती होनेसे. जहां प्रमाण-प्रकरणकी चर्चा है वहां श्रीपुरुषोत्तमजीने एक और खुलासा किया है कि जैसे भरत-नाट्यशास्त्रके हिसाबसे यदि कोई रामलीला करता है तो उस अभिनेताके बारेमें उसके राम होनेकी बुद्धि भ्रम है या प्रमा है? तो कहते हैं कि प्रमाधिक्य होनेसे प्रमा है. इसी तरह जो देवमूर्ति है वह हम

कहां - कहां घड़ते हैं? “अप्स्वग्नौ हृदये सूर्ये स्थण्डिले प्रतिमासु च”. वहां देवबुद्धि भ्रम है या प्रमा? तो जो लोग यह मानते हैं कि यहां शाखारुन्धतीन्याय है तो वह हमें मान्य नहीं है. हमतो यह मानते हैं कि “ज्ञानानन्दात्मको विष्णुः यत्र तिष्ठत्यचिन्त्यकृत्” शिला-लोह-दारुनिर्मित मूर्तिमें भगवान्की बुद्धि भ्रम नहीं है. न आरोपित ज्ञान है, मगर क्योंकि यथा शास्त्रविधिवश भगवान्को वहां देखा जा रहा है तो वहां भगवद्बुद्धि प्रमाबुद्धि है और शास्त्रविधिके बिना यदि देखता है तो भगवद्बुद्धि वहां भ्रान्ति भी हो सकती है. क्योंकि भगवान्ने अपनी लीलाके अनुरूप शास्त्र प्रकट किये हैं, ऐसा महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यका दृष्टिकोण है. जैसे राजाके पराक्रमको “बन्दिनो गायन्ति तथा सर्वाण्यपि शास्त्राणि भगवतः खलु पराक्रमं हि गायन्ति” तो भगवान्ने सृष्टिका जो भी पराक्रम प्रकट किया है शास्त्र उसका गान कर रहे हैं. तो भगवान्ने कुछ ऐसा पराक्रम किया है कि यदि “ये भजन्ति तु मां भक्त्या मयि ते तेषु चाप्यहम्” यदि शिलामूर्तिमें भी कोई मुझे भजता हो, यथाविधि, तो मैं वहां भी तुम्हारेलिये प्रकट होता हूं. तो वहां विष्णुका ज्ञानानन्दात्मक प्राकट्य है. अतः वह भ्रमबुद्धि नहीं है. अन्यथा भ्रमबुद्धि भी हो सकती है. यह हमारा स्टेन्ड है. यह ऐसी भ्रम और प्रमा की विवेचना है.



Place of Śabdapramāṇa in Advaita Vedānta in comparison with Śabdakhaṇḍa of Prasthānaratnākara

Dr. Yajneshwar Sadashiv Shastri

Generally it is believed that, like Bhāṭṭa Mīmāṃsakas, Advaitins have accepted six pramāṇas viz., perception, inference, comparison, verbal testimony, presumption and non-existence for all the practical purposes. There is a popular saying “व्यवहारे भाट्टनयः”. Even Ācārya Puruṣottamajī has noted this point in his Bhāvaprakāśikā by saying that “शाङ्करस्तु ‘व्यवहारे वयं भाट्टा’ इति वदन्ति तथैव वैधत्वम्” (वेदान्ता.भावप्र. पृष्ठ ८०). But Sureśvarācārya the direct disciple of Ādi Śaṅkarācārya accepts only five Pramāṇas and does not accept Anupalabdhi as an independent valid means of knowledge. According to him, Pramāṇas gives right knowledge of existing object, where there is no existing object, the question of Prameya and Pramāṇa does not arise. He clearly says in Sambandhavārtika :

मानाभावस्य मानत्वं मेयाभावस्य मेयता ।
न्यायं न सहतेऽतीव यथा तदधुनोच्यते ॥
बोधकं यदबुद्धस्य तन्मानमिति हि स्थितिः ।
नच प्रमाणतास्तित्वमीदृक् तस्मान्न युज्यते ॥

It is difficult to say, whether Śaṅkarācārya himself

has accepted Aanupalabdhi as an independent source knowledge. Śaṅkarācārya in a different context, to say while denying Jñānakarma-samuccaya in Bṛhadāraṇyaka-bhāṣya mentions five Pramāṇas by saying: “प्रमाणं न प्रत्यक्षं, न अनुमानं, न उपमानं, न अर्थापत्तिः, न शब्दोऽस्ति” (बृहदा.उप.३।३।१).

Vedāntaparibhāṣā of Dharmarājādharmaśāstra is the systematic treatise which deals with Pramāṇas of Advaita Vedānta. It clearly mentions six Pramāṇas accepted by Advaitins by stating: “तानिच प्रमाणानि षट्, प्रत्यक्षानुमानोपमानागमार्थापत्त्यनुपलब्धिभेदात्” (वेदा.परि.पृष्ठ ८).

Verbal testimony is the fourth means of valid knowledge. This Pramāṇa is vitally important for Advaitins, because like Mīmāṃsakas, they regard the truth as revealed by the scriptures. Mokṣa or liberation is the highest goal of life, That is possible only through Brahmajñāna and that knowledge of Brahman is revealed by Śruti. Vedāntaparibhāṣā clearly states that:

“इह खलु ‘धर्मार्थकाममोक्षा’ख्येषु चतुर्विधपुरुषार्थेषु मोक्षएव परमपुरुषार्थः, ‘न स पुनरावर्तते’ इति श्रुत्या तस्य नित्यत्वावगमात्. ...सच ब्रह्मज्ञानाद् इति ब्रह्म तज्ज्ञानं तत्प्रमाणञ्च सप्रपञ्चं निरूप्यते”.

(वेदा.परि.पृष्ठ ६).

According to Advaita Vedānta the Āgama is the means of valid knowledge in which the relation among

the meanings of the words intended by the sentence is not contradicted by any means of valid knowledge like perception: “यस्य वाक्यस्य तात्पर्यविषयभूतसंसर्गो मानान्तरेण न बाध्यते तद् वाक्यं प्रमाणम्” (वेदा.परि.पृष्ठ १६९). Knowledge of a meaning of a sentence arises from four reasons viz., expectancy, mutual fitness or consistency, proximity and knowledge of purport: “वाक्यजन्यज्ञानेन आकाङ्क्षा-योग्यता-ऽऽसत्तयः तात्पर्यज्ञानञ्च इति चत्वारि कारणानि” (वेदा.परि.पृष्ठ १६९).

In Advaita the purport of the Vedic words is determined through the six characteristics marks (Tātparyalinga): Upakrama (beginning), Upasamhāra (end or conclusion), Abhyāsa (repetition), Apūrvatā (novelty), Phala (result), Arthavāda (explanatory remarks) and Upapatti (demonstration): “उपक्रमोपसंहारावभ्यासोऽपूर्वता फलम्, अर्थवादोपपत्तिश्च लिङ्गं तात्पर्यनिर्णये”. Applying this method, the Advaitins came to the conclusion that the Śruti, especially Upaniṣadic texts have the Absolute Brahman for their purport.

Advaitins accept two kinds of meanings of words: Primary meaning (Śakti) and implied meaning (Lakṣyārtha). The primary sense directly refers to the meaning of a word. For example, the word ‘Jar’, Primarily denotes the Jar itself due to its inherent power. When primary sense of a word does not go well with the context, the secondary or implied meaning of a word requires to be accepted. The implied meaning of a word is that which is related to what is primarily indicated

by that word. This implied meaning of a word is of three kinds :

1. Exclusive implication (Jahallakṣaṇā), which excludes primary meaning, for example, in the phrase “the village on the Gaṅgā”, the primary sense of the word ‘Gaṅgā’ is given up and the ‘bank’ which is related to the Gaṅgā is implied.

2. Non-exclusive or inclusive implication (Ajahallakṣaṇā) is that in which some other meaning is also apprehended along with the primary meaning. For example, ‘white jar’. Here ‘white’ means white colour, which is its primary meaning. Yet the word refers to a substance i.e. ‘Jar’ possessing the white colour.

3. Third is exclusive cum non-exclusive implication (Jahadajahallakṣaṇā) in which a part of the primary meaning of a word is discarded and part of it is accepted, for examples “This is that Devadatta”. Here, the word ‘this’ indicates present Devadatta and ‘that’ refers to Devadatta seen in the past. In order to make the identity possible, the meanings of the words ‘this’ and ‘that’

are given up and mere the substantive (Viśeṣya) Devadatta being unrelated to past, present should be taken into account. In interpreting the meaning of the Upaniṣadic texts like “That thou art” “तत्त्वमसि”; “I am Brahman” “अहं ब्रह्माऽस्मि” this exclusive cum non-exclusive implication is employed by the Advaitins :

“पदार्थश्च द्विविधः, शक्यो लक्ष्यः च इति. तत्र ‘शक्तिः’ नाम पदानाम् अर्थेषु मुख्या वृत्तिः... तत्र लक्षणाविषयो लक्ष्यः... प्रकारान्तरेण लक्षणा त्रिविधा : जहल्लक्षणा, अजहल्लक्षणा, जहदहजल्लक्षणा चेति”.

(वेदा.परि.पृष्ठ १,८७-२०४)

ŚrīVallabha-school accepts only four Pramāṇas viz.; verbal testimony, perception, Smṛti (Aitihiya), and Inference. Upamāna, Arthāpatti and Anupalabdhi are not included in the list of valid means of knowledge. Ācārya Puruṣottamajī clearly states in P.R. that “श्रुतिः प्रत्यक्षमैतिह्यम् अनुमानं चतुष्टयम्” (प्र.र.पृष्ठ ६). Here the word ‘Aitihiya’ means Smṛti Pramāṇa. In addition to Veda, this tradition accepts authority of Bhagavadgītā, Brahmasūtra and Bhāgavatapurāṇa. It is clearly said that :

वेदाः श्रीकृष्णवाक्यानि व्याससूत्राणि चैव हि।

समाधिभाषा व्यासस्य प्रमाणं तच्चतुष्टयम्॥

(तत्त्वार्थदीपनिबन्ध श्लोक-७, पृष्ठ ३५-३७).

The relation between the word and its meaning is called प्रत्याय्य-प्रत्यायकभावसम्बन्धः. which is impersonal and eternal. “शब्दार्थयोः प्रत्याय्य-प्रत्यायकभावसम्बन्धः, प्रत्याय्यम् अर्थगतं, प्रत्यायकं शब्दगतम्” (प्र.र.पृष्ठ ३०).

There is an eternal relation between the word and its meaning. Hearing the word itself, we understand the meaning. To have knowledge of a meaning of a word or sentences Advaitins accept two main Vṛttis, while Vāllabha Vedāntins accept three viz. मुख्या, गौणी and तात्पर्य. Puruṣottamajī says : “साच शक्तिः नामलीला-निर्वाहाय व्यवहारे मुख्या-गौणी-तात्पर्यभेदेन त्रिधा” (प्र.र.पृष्ठ ३२). Mukhyā-vṛtti is divided into three kinds by Ācārya Puruṣottamajī viz., conventional or traditional meaning (रूढि). such as ‘Kapittha’, ‘Maṇḍapa’, ‘Maṇi’ etc. Yoga or etymological meaning such as ‘Pācaka’, ‘Pāthaka’ etc. and thirdly, Yoga-rūḍhi combination of both conventional and etymological meaning such as ‘Paṅkaja’. Gauṇī-vṛtti is of two kinds viz. ‘फलवती-लक्षणा’ and ‘गौणी’. ‘फलवती-लक्षणा’ is that in which implied meaning is taken to fulfil certain purpose. In the phrase “गङ्गायां घोषः”, cold and purity is intended, thus the implied meaning “bank of Gaṅgā” is taken. In Gauṇī Vṛtti by comparison, similarity of two things are understood. For example, the phrase “गौर्वहीकः” shows, dullness of bull in Vāhika. Vāhika is compared with the bull.

The word uttered to indicate special meaning is

understood by the तात्पर्यवृत्तिः : यत्परः शब्दः तत्परस्य भावः तात्पर्यम्.

In this way, to understand a meaning of a word or a sentence, total six Vṛttis are accepted viz. “रूढि-योग-योगरूढि-फलवती लक्षणा-गौणी-तात्पर्य”. Puruṣottamajī clarifies his stand in the following manner : “तत्र वाचकत्वरूपेण वर्तमाना मुख्या. सापि रूढि-योग-योगरूढिभेदेन त्रिधा” (प्र.र.पृष्ठ ११२).

Vyañjanā Vṛtti, accepted by Ālaṅkārikas, is not accepted by this tradition. According to Ācārya Puruṣottamajī Vyañjanā is included in the Tātparya-vṛtti only. Tātparya-vṛtti itself serves the purpose of Vyañjanā. Therefore, Śrī Vallabhācārya also interpretes the words like ‘ध्वन्यते’ and ‘व्यज्यते’ as ‘तात्पर्यविषयीक्रियते’ i.e. understood by Tātparya-vṛtti, in Subodhinī Tīkā of Bhāgavat :

“लक्षणा मूलव्यञ्जनास्थले ‘गङ्गायां घोषः’ इत्यादौ ‘घोष’पदार्थे वक्तुः, अप्रतारकत्वे च निश्चिते, अन्वयानुपपत्त्या-दिना तटे लक्षणानुसन्धाने किमर्थं लक्षयति ? इति आकाङ्क्षायां तात्पर्यवृत्त्या शैत्यपावनत्वादि प्रतीयते. तात्पर्यञ्च तादृशवाक्यो-च्चारणमहिम्ना... अतो यथासम्भवं तात्पर्यवृत्त्यर्थधर्माभिधासु अन्तर्भावात् नातिरिक्ता व्यञ्जना. तेन सुबोधिण्यादौ ‘ध्वन्यते’ ‘व्यज्यते’ इत्यादिप्रयोगाणां तात्पर्यवृत्त्या विषयीक्रियते इति अर्थो बोध्यः”.

(प्र.र.पृष्ठ ३३)

The authority of the Vedas is accepted by all the orthodox systems of Indian Philosophy. Naiyāyikas hold

the view that the Vedas are the means of valid knowledge since they are produced by God, who is eternal and omniscient. Mīmāṃsakas proclaim that the Vedas are the means of valid knowledge for, they are eternal as such free from all human defects. According to Advaitins, Vedas are the only valid means of knowledge to understand the nature of Brahman, and Ātmā. But they are not eternal as they have origin. This is supported by the scriptural text such as : “The Ṛgveda, the Yajurveda, the Sāmaveda, the Atharvaveda are like the breath of the infinite reality”. The Vedāntaparibhāṣā says :

“तत्र वेदानां नित्यसर्वज्ञपरमेश्वरप्रणीतत्वेन प्रामाण्यम् इति नैयायिकाः. वेदानां नित्यत्वेन निरस्तसमस्तपुंदूषणतया प्रामाण्यम् इति अध्वरमीमांसकाः. अस्माकं मते तु वेदो न नित्यः उत्पत्तिमत्त्वात्. उत्पत्तिमत्त्वञ्च ‘अस्य महतो भूतस्य निःश्वसितमेतदृग्वेदः’ इत्यादि श्रुतेः”

(वेदा.परि.पृष्ठ २३९).

The Vedas, which are a collection of syllables, words and sentences originate like the ether at the time of creation of the universe and destroyed at the time of dissolution : “वर्णपदवाक्यसमुदायस्य वेदस्य वियदादिवत् सृष्टिकालीनोत्पत्तिमत्त्वं प्रलयकालीनध्वंसप्रतियोगित्वं च” (वेदा.परि.पृष्ठ २४१). But Vedas are impersonal (Apauruṣeya). They are produced by the Lord in the beginning of the cosmic projection and are not connected with the personal origin. But the utterances of the Mahābhārata, the Purāṇas, etc.,

are personal texts (Pauruṣeya) because they are connected with personal origin :

“तथाच सर्गाद्यकाले परमेश्वरः पूर्वसर्गसिद्धवेदानुपूर्वसमानानुपूर्वसमानानुपूर्विकं वेदं च विरचितवान्, नतु तद्विजातीयं वेदमिति न सजातीयोच्चारणानपेक्ष्योच्चारणविषयत्वं पौरुषेयत्वं वेदानाम्. भारतादीनान्तु सजातीयोच्चारणम् अनपेक्ष्यैव उच्चारणमिति तेषां पौरुषेयत्वम्”.

(वेदा.परि. पृष्ठ २४५).

But this view is not acceptable to Vallabha tradition, because words of the Vedas are eternal and impersonal. They represent God. In fact, all vedic words are the names of the Lord, so they are eternal :

“वेदाक्षराणि यावन्ति पठितानि द्विजातिभिः ।

तावन्ति हरिनामानि कीर्तितानि न संशयः ॥”

(प्र.र. पृष्ठ.२८).

Śruti or Vedapramāṇa is given prominent place in Advaita as well as Vāllabha Vedānta. Śaṅkarācārya, while commenting on Brahmasūtra makes very clear about the place of Śruti in Advaita Vedānta. He says: “as to the validity of the Śruti, it is as direct and independent as that of the sun due to whose light, we get knowledge of form and colour”. The validity of human statements, Smṛti and Purāṇa on the other hand is dependent on the Validity of the Śruti: “वेदस्य हि निरपेक्ष्यं स्वार्थे प्रामाण्यं

त्वेरिव रूपविषये” (ब्र.सू.श.भा.२।१।१). Śruti Pramāṇa is self-established on account of Apauruṣeyatva: “वेदस्य प्रामाण्यं स्वतःसिद्धम् अपौरुषेयत्वात्”. In the case of Atīndriya objects, which are beyond cognition of ordinary men, there is no other Pramāṇa except Śruti:

“नच अतीन्द्रियान् अर्थान् श्रुतिम् अन्तरेण कश्चिद्
उपलभ्यते इति शक्यं सम्भावयितुं, निमित्ताभावात्”.
(ब्र.सू.श.भा.२।१।१).

Śaṅkara points out in Brahmasūtrabhāṣya that the Brahman cannot be known through any other Pramāṇa then Śruti. Brahman being devoid of form and other sensible qualities cannot be object of perception. Nor can it be the object of inference or comparison, because, there is no perceivable sign or similarity in it. Brahman also like religious duty, is to be known solely through the Vedic teachings:

“यत्तु उक्तं परिनिष्पन्नत्वाद् ब्रह्मणि प्रमाणान्तराणि सम्भवेयुः
इति तदपि मनोरथमात्रं, रूपाभावाद्धि न अयम् अर्थः प्रत्यक्षगोचरो
लिङ्गाद्यभावात् च न अनुमानाधीनम्. आगममात्रसमधिगम्यैव
तु अयम् अर्थो धर्मवत्”.

(ब्र.सू.श.भा.२।१।१).

Śaṅkara, while commenting on Sūtra: “जन्माद्यस्य यतः” (ब्र.सू.१।१।२), makes it emphatically clear that knowledge of the Brahman as the cause of the world is possible

only through Śruti. No other means of valid knowledge can give this knowledge because, Brahman is not like the external things, an object of the senses. We perceive the world, but not the Brahman. Nor can we infer that the world is an effect of Brahman, for no invariable necessary connection can be established between an effect which is perceived and a cause which is incapable of being perceived. Therefore, the Sūtra: “जन्माद्यस्य यतः” does not refer to inference as the means of knowing Brahman, it refers to the Śruti passages which are capable of describing Brahman. (ब्र.सू.शं.भा. १।१।२).

Tarka or reasoning has also its place in Advaita Vedānta. Reasoning which is favourable to Śruti is accepted. Śaṅkara says: “reasoning may appear to be held good in certain cases; but with regard to the unfathomable nature of reality, upon the knowledge of which depends final release of man, there will be no use of reason unless it is backed by Śruti”.

“यद्यपि क्वचिद् विषये तर्कस्य प्रतिष्ठितत्वम् उपलक्ष्यते...
नहि इदम् अतिगम्भीरं भावयाथात्म्यं मुक्तिनिबन्धनम्
आगममन्तरेण उत्प्रेक्षयितुमपि शक्यम्”.

(ब्र.सू.शं.भा. २।१।११).

Śaṅkarācārya points out the weakness of reasoning by saying that those matters which must be understood in the light of Śruti cannot be dependent on mere

human reasoning. Mere reasoning is based on human imagination. The thoughts of some clever men are refuted by some other clever persons, while the thoughts of those latter too are turned down by some others cleverer still. Even men of eminence and philosophical importance, such as Kapila and Kaṇāda are seen to contradict one another. Śaṅkarācārya beautifully puts this idea in following passages :

“इतश्च न आगमगम्ये अर्थे केवलेन तर्केण प्रत्यवस्थातव्यं
यस्मात् निरागमाः पुरुषोत्प्रेक्षामात्रनिबन्धनाः तर्काः अप्रतिष्ठिता
भवन्ति, उत्प्रेक्षायाः निरङ्कुशत्वात्. तथाहि कैश्चिद् अभियुक्तैः
यत्नेन उत्प्रेक्षिताः तर्काः अभियुक्ततरैः अन्यैः आभास्यमाना
दृश्यन्ते. तैरपि उत्प्रेक्षिताः सन्तः ततो अन्यैः आभास्यन्तइति
न प्रतिष्ठितत्वं तर्काणां शक्यम् आश्रयितुं पुरुषमतिवैरूप्यात्.
...प्रसिद्धमाहात्म्यानुमतानामपि तीर्थकराणां कपिल-
कणभुक्प्रभृतीनां परस्परविप्रतिपत्तिदर्शनात्”.

(ब्र.सू.शं.भा. २।१।२).

Śaṅkarācārya further says that wherever reasoning or inference is used, it is brought forward to strengthen the conclusion of the Śruti. It is welcome and serviceable instrument of knowledge. Śruti itself has admitted its utility. The Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad recommends the hearing and the thinking. (Śravaṇa and Manana) about the Ātmā. But it is not the mere dry independent reasoning which we can introduce under certain guise. On the contrary, it is such reasoning which comes after the

hearing of Śruti and is therefore, favourable to its teaching. It is reasoning which is subservient to Spiritual experience :

“यद्यपि श्रवणव्यतिरेकेण मननं विदधत् शब्दएव तर्कमपि
आदर्तव्यम् इति उक्तम्. न अनेन मिषेण शुष्कतर्कस्य अत्र
आत्मलाभः सम्भवति. श्रुत्यनुगृहीतएव हि अत्र तर्कः
अनुभवाङ्गत्वेन आश्रीयते”.

(ब्र.सू.शं.भा. २।२।६).

So, according to Śaṅkara, we have to avoid fallacious reasoning and accept sound reasoning which is favourable to the conclusion of Śruti: “सावद्यतर्कपरित्यागेन निखद्यः तर्कः प्रतिपत्तव्यो भवति” (ब्र.सू.शां.भा.२।१।२).

Śruti or Vedapramāṇa is given first place in Vallabha Vedānta. Ācārya Puruṣottamajī while discussing Pramāṇas clearly mentions that among the four Pramāṇas, Vedapramāṇa is the Preeminent or topmost valid means of knowledge: “मूर्द्धन्यो वेदएव हि” (प्र.र. पृष्ठ १२). Generally, Indian Philosophical systems start with discussing perception as first means of valid knowledge. But here in P.R., Ācārya Puruṣottamajī begins with Āgamapramāṇya, because according to him all other Pramāṇas are dependent on Vedapramāṇa. He says :

सर्वाण्येव प्रमाणानि सत्त्वमेव कथञ्चन ।
उपजीवन्ति तद्धेतौ कथितः पूर्वमागमः ॥
(प्र.र. पृष्ठ १२).

Prominence of Vedapramāṇas is accepted by Puruṣottamajī on the basis of four reasons:

1. There is a eternal relation between words of Vedas and their meanings,
2. There is no confusion and error in the Vedas,
3. It gives knowledge of those subjects which are not known in ordinary way and
4. Fourthly, knowledge of Vedas, does not go against practical life.

He says:

अर्थेन नित्यसम्बन्धाज् तज्ज्ञानाव्यभिचारतः।
लोकानधिगतार्थस्य ज्ञापकत्वान्न लोकतः॥
तदर्थविगतेर्बाधः तेन मूर्धन्यतास्य वै।
(प्र.र. पृष्ठ १२).

According to Śrī Vallabhācārya, knowledge about the Brahman, creation, sustenance, dissolution and creatorship of Lord is gained through Vedas only. It is a firm belief of Śrī Vallabhācārya and his followers that Veda is Paramāpta, most trustworthy, and even single letter of it cannot tell wrong thing: “वेदश्च परमाप्तो, अक्षरमात्रमपि अन्यथा न वदति” (ब्र.सू.अणुभा. १।१।२)

Ācārya Puruṣottamajī follows Śrī Vallabhācārya's foot

steps, gives prominent place to it among the Pramāṇas and defends it.

Bibliography :

1. Śrīmadbrahmasutrāṇubhāṣyam, Ed. and translated by A.D.Shastri, Parshwa Publication, Ahmedabad, 1998
2. Brahmasūtrabhāṣyam of Śaṅkarācārya; 'Śrī Śaṅkargranthāvalī, Vol, Samata Books, Madras 1983,
3. Īśādidaśopaniṣad with Śaṅkarabhāṣya, Motilal Banarasidas Delhi, 19 8.
4. Prasthānaratnākara of ŚrīGoswami Puruṣottama. Ed. Goswami Shyam Manohar, Shri Vallabha Vidyapith,, Kollhapur, V.S.2056.
5. Vedāntādhikaraṇamālā with Bhāvaprakāśikā. Pushti Prakashan, Kishangad, Rajasthan, V.S.2038.
6. Vedāntaparibhāṣā of Dharmarājādharīndra, Chowkhamba Vidyabhavant Varanasi, 1963.



चर्चा

Place of Śabdapramāṇa in Advait vedānta in comperision with Śabdakhaṇḍa of Prasthānaratnākara

डॉ. श्रीयज्ञेश्वर शास्त्री

रघुनाथ घोष : Thank you very much. Vṛtti as Navy-Nyāya says Śakti and Lakṣaṇā, but, here Vṛtti has been attached to Tātparya also. So, it is the extended meaning you have given.

वायू.एस्.शास्त्री : The Tātparya-Vṛtti is accepted by ŚrīPuruṣottamajī. Ākāṅkṣā, Yogyatā, Sannidhi these are essential reasons to have a knowledge of the meaning of a sentence. Advaitins have accepted only two: 1. Śakti and 2. Lakṣaṇā.

रघुनाथ घोष : If Tātparya is taken as a Vṛtti, whether Vṛtti can be taken as a relation? Because, you have said Tātparya Vṛtti. By virtue of using the term 'Vṛtti', it may seem to me that Vṛtti serves the function of a relation. Secondly, you have given reference to Tarka, reasoning. Whether reasoning is taken in the commonsense or it is taken in the

technical sense? Technical means, while referring to Vedānta Paribhāṣa, you say that the concept of मनन, “मानान्तरविरोधशङ्कायां तन्निराकरणानुकूलव्यापारः तर्कः”. Tarka's one of the functioning is to neglect the absurd possibility, *reductio ad absurdum*. Whether you have taken in the sense of *reductio ad absurdum* or in the general reasoning it is not clear. And thirdly, you have said Vedas, according to P.R., “knowledge of Vedas does not go against practical life”. But is it possible that each and every Mantra is connected with our practical life? If not purely mundane, it is transcendental.

एस्. आर्. भट्ट : There are three aspects: Ādhibhautika, Ādhyātmika and Ādhidaivika. So, Ādhibhautika is there. And, it is not going against the practice.

वाय्.एस्.शास्त्री : Tarka. Śaṅkara makes it very clear in his Bhāṣya. This is mere human reasoning which goes against Śruti that is not accepted. Śaṅkara says : सावद्यतर्कपरित्यागेन निरवद्यतर्कः प्रतिपत्तव्यः”. निरवद्य is accepted. Śuṣka and Sāvadya is rejected. The reasoning which is favorable to Śruti should be accepted.

रघुनाथ घोष : So, can it be said Anukūla-tarka?

वाय्.एस्.शास्त्री : No.

के.ई.देवनाथन् : भवद्भिः प्रथमतः उक्तं यद् अनुपलब्धिः इति प्रमाणान्तरं स्वीकृतम् अस्ति, भाट्टसिद्धान्ते. वयं व्यवहारे भाट्टनयः इति वदामः चेदपि, सुरेश्वराचार्यैः अनुपलब्धेः प्रमाणान्तरत्वं न स्वीकृतं, प्राभाकरैरपि न स्वीकृतम् इति भवद्भिः उक्तम्.

वाय्.एस्.शास्त्री : भाट्टैः अभावः स्वतन्त्रः पदार्थः इति स्वीक्रियते तैः अभावज्ञानम् अनुपलब्धिप्रमाणेन ज्ञायते इति उच्यते.

के.ई.देवनाथन् : तत्र कश्चन भेदो मया दृष्टो वर्तते. सुरेश्वरवार्तिके तु एवम् अस्ति “अभावः तुच्छः” इति अभावः पदार्थत्वेन नास्ति तत्र. प्राभाकरे तावद् पदार्थान्तरत्वं नास्ति. अयं भेदो अस्ति. प्राभाकरैरपि न स्वीकृतं सुरेश्वरस्यापि स्वीकृतिः नास्ति. सुरेश्वराचार्याणां वार्तिके अस्माभिः दृष्टम् अस्ति. एतेषां पक्षे अभावस्तु पदार्थान्तरं नास्ति. अधिकरणस्वरूपः... अभावपदार्थो अस्ति प्राभाकरमते. अभावपदार्थो अतिरिक्ततया नास्ति.

वाय्.एस्.शास्त्री : स्वतन्त्रपदार्थरूपेण नैव स्वीकर्तव्यम् इति तैः उक्तम्.

के.ई.देवनाथन् : स्वतन्त्रपदार्थरूपेण. तत्र तु पदार्थरूपेणैव न स्वीकृतम् इति अस्ति. अयं भेदो नास्ति. अनन्तरं भवद्भिः उक्तं “वेदाः अनित्याः उत्पत्तिमत्त्वाद्” इति.

वाय्.एस्.शास्त्री : मया उक्तम्. भिन्नसन्दर्भे उक्तम्.

के.ई.देवनाथन् : जानामि. सजातीयोच्चारणानपेक्षत्वम्... इति भवद्भिः उक्तम् अस्ति. तत्र ईश्वरः सृष्टिकाले वेदान् सृजति परन्तु सजातीयः...

वाय्.एस्.शास्त्री : अस्य महतो भूतस्य निःश्वसितं वेदाः इति स्वीकृतम्.

के.ई.देवनाथन् : शाङ्करभाष्ये आरम्भएव अस्ति “अस्य महतो भूतस्य” इति परन्तु मम कश्चन संशयो वर्तते. शाङ्करपक्षे वर्णानां नित्यत्वं स्वीक्रियते. शब्दानित्यत्ववादिनः शाङ्कराचार्याः. तर्हि किम् अपराद्धं शब्दानां नित्यत्वे वयं विशिष्टाद्वैतवादिनः

तथा वदामः. तत्र “सजातीयोच्चारणम् अपेक्ष्य सृजते हरिः” इति देवताधिकरणे अस्माभिः उक्तम् अस्ति.

वाय्.एस्.शास्त्री : वर्णानां नित्यत्वं नाङ्गीक्रियते अस्माभिः, “वर्णपदवाक्यसमुदायस्य वेदस्य वियदादिवत् सृष्टिकालीनोत्पत्तिकत्वं प्रलयकालीनध्वंसप्रतियोगित्वं च.”

के.ई.देवनाथन् : तेतु वर्णानां नित्यत्वम् अङ्गीकुर्वन्ति. तर्हि तत्र कः क्लेशः ? इतितु एकः संशयः. द्वितीयः संशयो ब्रह्मव्यतिरिक्तं वस्त्वेव नास्ति इति उक्तौ वर्णानां कथं नित्यत्वम् ? व्यावहारिकनित्यत्वं वा ?

वाय्.एस्.शास्त्री : व्यावहारिकनित्यत्वम्. प्रमाण discussion is concerned with व्यवहारएव. अन्येषां वस्तूनाम् अस्तित्वमेव नास्ति इति अद्वैतवेदान्तिनो नैव कथयन्ति. व्यवहारदृष्ट्या सर्वेषामपि अस्तित्वं वर्ततएव. तत्र तैः सत्यस्य लक्षणं किं दत्तम् ? “यद्रूपेण यन् निश्चितं तद्रूपं न व्यभिचरति तत् सत्यम्. यद्रूपेण यत्स्वरूपं निश्चितं तद् व्यभिचरति तद् अनृतम्” . व्यवहारदृष्ट्या सर्वोऽपि वर्तते.

के.ई.देवनाथन् : “नेह नानाऽस्ति” इति श्रुतिः अस्ति. तदा सर्वं व्यभिचरत्येव.

वाय्.एस्.शास्त्री : Ultimately it does not exist. But, for practical purpose, everything exists. Brahman is only real. All other things are relatively real. It does not mean that they do not exist. Illusion is not a proper translation of the word ‘Mithyā’ or ‘Māyā’.

के.ई.देवनाथन् : We can say only two things. One thing is real and other then that thing is unreal. What is the meaning of relatively real ?

अन्तरकर : You can say that real and unreal are

contradictories according to you but not according to Śaṅkara. According to Śaṅkara, they are contraries and not contradictories. So, therefore, there are three things : 1. Real 2. Unreal and 3. Neither real nor unreal. You can say that their acceptance is wrong but you can not say that there must be only two things.

के.ई.देवनाथन् : अस्तु. वयं तावत् “परस्परविरोधे हि न प्रकारान्तरस्थितिः, नैकतापि विरुद्धानां युक्तिमात्रविरोधतः” इति रामानुजभाष्ये उदयनाचार्यस्य श्लोको वर्तते. तत्र उक्तां पद्धतिम् आश्रित्य एवं वदामः. अनन्तरं भवद्भिः उक्तम् “आगममात्रसमधिगम्यः” परन्तु आगमविषये तर्काः न प्रवर्तन्ते इति न, वेदशास्त्राविरोधितर्कस्तु स्वीकृतः. परन्तु तत्र क्लेशो भवति. तत्र प्रथमतो अस्माभिः ब्रह्मव्यतिरिक्तः सर्वं मिथ्या इति निश्चित्य तद्विरोधेन यः कोऽपि तर्को भवति स तर्कः सावद्यः इति वक्तुं न शक्यते. तत्र प्रथमः तर्कोपबृंहितेन वेदेन अर्थनिश्चयः कर्तव्यः. As long as Veda is not able to convey perfect meaning, undebatable meaning then we have to go for some Tarka. It is the stand, which is accepted by all tradition. We can not avoid Tarka merely saying that it is against the system of ...

एस्. आर्. भट्ट : Śaṅkara is not avoiding Tarka.

वाय्.एस्.शास्त्री : He defends at many places. But as far as Śruti is concerned, only Niravadya Tarka

should be accepted. As he said that the Indian tradition is a big garden, in which there are different flowers. See, Śaṅkara is interpreting in its own way, Rāmānuja and Mādhva are interpreting in their own way.

के.ई.देवनाथन् : Sir! The result may be different but the technique, which is adopted by all the people is the same. One thing I want to say at this juncture that there are only two Vṛtti we have accepted. Lakṣaṇā and Śakti. But there also is a problem. The genuine Lakṣaṇā is something different. Śakya-sambandha is Lakṣaṇā. But you said Tātparyārthah lakṣyārthah. According to P.R. three or four Vṛtti are accepted. But according to Āvaraṇabhaṅga only two Vṛtti are accepted. Tātpary and Śakti Vṛtti. All other Vṛtti are included. But, according to Śaṅkara system I want one clarification for Jahad-ajahad Lakṣaṇā that you have adopted, there is no Śakya-sambandha. For that Citsukhācārya says that संसर्गसिद्धिसम्यग्धिहेतुता या गिरामियम् उक्ताखण्डार्थता यद्वा तत्प्रातिपदिकार्थता” The meaning is that Tātparyārtha is Lakṣyārtha. There is no need of Śakya-sambandha like that. If you go for Śakya-sambandha, it is everywhere.

रघुनाथ घोष : The Tarka has got a specific meaning in every system of philosophy. Dharmarājā-dhvarīndra has said that why Manana is essential? Because, in the case of Manana only you have an opportunity to apply Tarka. Tarka means, it has got function of Vipakṣa-bādhakatva. That is, to say something to the opponent to safeguard my own condition. So, it is not the only function in Nyāya but in Advaita-vedānta and also, I believe, in other logical systems. And while Śaṅkarācāryajī has used the term 'Tarka-pāda', it is in that sense that he is taking each and every system as a Pūrva-Pakṣa and refuting all these things such as Prakṛti-Kāraṇatā- vā- da, Paramāṇu-Kāraṇatāvāda and others. So, here Tarka has not to be taken in a general sense it has got the sense of Vipakṣa-bādhakatva. It is implicit here as pointed out by Dr. Devanathana. And also I subscribe the same view about Tātparya-Vṛtti.

के.ई.देवनाथन् : तात्पर्यविषयार्थो लक्ष्यार्थः इति शङ्करमतम्. तात्पर्यविषयीभूतो अर्थो लक्ष्यार्थः “तत्त्वमसि” इत्यत्र तथैव स्वीक्रियते. तत्र शक्यसम्बन्धः...

वाय्.एस्.शास्त्री : तत्र जहदजहल्लक्षणा स्वीकृता.

के.ई.देवनाथन् : जहदजहल्लक्षणा इतितु...

वायू.एस्.शास्त्री : “तत्त्वमसि” इत्यत्र जीवात्मनः परमात्मनो यत् चैतन्यं स्वरूपं वर्तते तदेव स्वीकृत्य अन्यत् सर्वं परित्यज्य विवरणं कृतम्. तात्पर्यवृत्तिः नैव स्वीकृता.

के.ई.देवनाथन् : ‘तात्पर्यवृत्तिः’ इति मया न उक्तं तात्पर्यविषयीभूतो अर्थो लक्ष्यार्थः. तत्र एवम् अस्ति. शक्यसम्बन्धो नास्ति. तत्र “तत्त्वमसि” इत्यत्र धर्मद्वयमपि त्यज्यते. प्रातिपदिकार्थमात्रं तत्र भासते इति अद्वैतिनां पक्षः. तत्र तदपि कुत्रापि युक्त्या सिद्धं कुत्रापि न सिद्धम्. यदि जहदजहल्लक्षणा स्वीक्रियते तदानीमपि अयं प्रश्नो भवति. तत्तु लोकविरुद्धम् अस्ति. कुत्रापि जहदजहल्लक्षणा लोके नास्ति...

प्रह्लादाचारः : “तत्त्वमसि” इत्यादिस्थलेतु अखण्डार्थे लक्षणा अङ्गीकृता वर्तते. अखण्डार्थस्तु शक्यार्थः इति वक्तुं शक्यते किम्? नास्ति. अतो हेतोः अयं लक्ष्यार्थेऽपि कथयितुं शक्यम्. तत्र लक्ष्यत्वे शक्यसम्बन्धः कथम्? इत्येव आक्षेपो अस्ति?

के.ई.देवनाथन् : शक्यसम्बन्धः कथम्? इति आक्षेपो नास्ति मम.

प्रह्लादाचारः : किं तर्हि?

के.ई.देवनाथन् : शक्यसम्बन्धो नास्ति इति अङ्गीकृत्यैव अद्वैतिभिः तात्पर्यविषयो अर्थो लक्ष्यार्थः इति सिद्धान्तितं वर्तते. अतो अयं सिद्धान्तस्तु मह्यं न रोचते. अद्वैतिनामेव सिद्धान्तान्तरं मम रोचते तत् कथं भवद्भिः न उच्यते इति. तत्र उभयत्रापि शक्तिरेव स्वीक्रियताम्.

प्रह्लादाचारः : तथापि तेषां मतं वर्तते. तत्र शक्यार्थे भागः परित्यक्तः.

के.ई.देवनाथन् : तेषां मतमेव वदामि. भवद्भिः पत्रे यः पक्षः स्वीकृतः तत्पक्षापेक्षया अद्वैतिनामेव अन्यः पक्षो वर्तते. शक्यार्थेऽपि एकदेशस्य परित्यागेऽपि शक्यत्वहानिः नास्ति. अतः “तत्त्वमसि” इत्यत्र सर्वज्ञत्वादिविशिष्टः ‘तत्’पदार्थः ‘त्वम्’इत्यस्य अन्तःकरणावच्छिन्नचैतन्यः इति स्वीक्रियताम्.

अन्तःकरणावच्छिन्नत्वं सर्वज्ञत्वादिकं यदि त्यज्यते तदानीमपि शक्यत्वहानिः नास्ति इति एकः पक्षो अस्माभिः श्रुतो वर्तते. स पक्षः कुतो भवद्भिः न आद्रियते? अत्रतु भवद्भिः लक्ष्यार्थः इति उक्तम्.

वायू.एस्.शास्त्री : लक्षणावृत्तिः वर्तते खलु! यथा, सोऽयं देवदत्तः. Past and present Devadatta is given up and person only is taken. Similarly, here also, only Caitanya Puruṣa is taken up and all other Alpajñatva, Sarvajñatva things are given up. That is Bhāgalakṣaṇa only. Bhāgalakṣaṇa is accepted.

के.ई.देवनाथन् : भागलक्षणा न स्वीकृता.

प्रह्लादाचारः : देवनाथाचार्याः! तत्र शक्तिः अस्ति इति वक्तुं शक्यते, लक्षणा वर्तते इत्यपि वक्तुं शक्यते, दृष्टिभेदेन. यदि तत्र शक्यार्थे कश्चन भागो दृश्यते इति उच्यते तर्हि अयं शक्यार्थेव. परन्तु शक्यार्थो न इत्यपि वक्तुं शक्यते. शक्यार्थो नाम शक्यतावच्छेदकविशिष्टो अर्थः शक्यार्थः. अत्रतु शक्यतावच्छेदकांशपरित्यागः खलु! अतः शक्यतावच्छेदकविशिष्टस्य अर्थस्य अस्वीकाराद् अयं लक्ष्यार्थः इत्यपि कथयितुं शक्यते. एवं दृष्टिभेदेन तत्र शक्यत्वव्यवहारो लक्ष्यत्वव्यवहारः च.

के.ई.देवनाथन् : तत्र मम भेदः आसीत्. शक्यार्थस्य एकदेशस्य परित्यागे शक्यत्वं नास्तीति कश्चन पक्षः.

एन्.आर.कन्नन् : कुत्र अस्ति ?

के.ई.देवनाथन् : प्रथमतः शक्यार्थस्य एकदेशस्य परित्यागे शक्तिः नास्ति इतितु परित्यागस्तु कर्तव्येव भवति अत्र इति. तत्तु सर्वेषां विदितम् अस्ति, अद्वैतिनां सिद्धान्ते. सर्वज्ञत्वविशिष्टम्

अन्तःकरणावच्छिन्नं चैतन्यं च अभिन्नं न भवति. तदर्थं
 तत्र शक्यार्थस्य एकदेशस्य परित्यागः कर्तव्यो भवति.
 तथात्वे लक्षणा वा शक्तिः वा इति संशयः इदानीं
 वर्तते. मया किमर्थम् अत्र शक्तिरेव वक्तुं शक्यते इति
 उक्तम्? इति चेत्, तत्र शक्यार्थस्य एकदेशस्य परित्यागेऽपि
 इतरो यो भागो वर्तते सः शक्यएव किल! अतः शक्यार्थो
 भवतु इति उक्तौ तत्र कश्चन प्रश्नो भवति. आचार्यैः
 उक्तरित्या दृष्टिभेदः. पूर्णतया विशिष्टे शक्तिः स्वीकृता
 अस्माभिः. विशेषणांशस्य परित्यागे शक्तिः इति व्यवहारो
 लोके नास्ति. तत्र दृष्टान्तः 'स्वर्गः'शब्दो वर्तते. 'स्वर्ग'शब्दः
 विशिष्टदेशस्थितसुखपरः. दुःखासम्भिन्नत्वविशिष्टसुखवाची
 'स्वर्ग'शब्दः. तत्र दुःखासम्भिन्नत्वरूपविशेषणांशः परित्यज्यते
 चेत्, केवलः सुखतात्पर्येण 'स्वर्ग'पदं प्रयुज्यते चेत्, तत्र
 लक्षणा इति प्रायः सर्वेषामपि एतदेव मतम् अस्ति. तत्तु
 मनसि निधाय आचार्यैः तथा उक्तम् अस्ति. तत्र एकदेशस्य
 परित्यागः क्रियते चेत्, तां दृष्टिम् अनुसरामः चेत् तत्र
 लक्षणा इति वक्तुं शक्यते. परन्तु अत्र कश्चन भेदो
 वर्तते. 'स्वर्ग'दिपदस्थले एकदेशस्य परित्यागे कृते तत्रतु
 शक्यसम्बन्धो वर्तते. सुखत्वं तावत् तस्मिन्नपि सुखे वर्तते.
 तत्सदृशे अस्मिन्नपि लौकिकसुखेऽपि कथञ्चित् सम्बन्धो
 वक्तुं शक्यते. अत्र सर्वविलक्षणे ब्रह्मणि तादृशः शक्यसम्बन्धः
 कोऽपि अस्ति वा! नास्ति इति मनसि निधायैव तैः
 तात्पर्यविषयीभूतार्थो लक्ष्यार्थः इति अद्वैतिभिः उक्तं वर्तते.
 तैरेव शक्यसम्बन्धो नास्ति इति स्वीकृतं वर्तते. अतः
 शक्यसम्बन्धस्य अत्र अभावः. मम एवं भाति : शक्यार्थस्य
 एकदेशस्य परित्यागे शक्यत्वं न हीयते इत्येव अद्वैतिभिः
 उच्यते. तैः उक्तमेव. अस्माभिः न उच्यते.

प्रह्लादाचार्यः : उभयथापि कथनम् अस्ति.

के.ई.देवनाथन् : कथनम् अस्ति. एकस्मिन् कथने अस्माभिः एवं रुचिः प्रदर्शिता वर्तते.

एस्. आर्. भट्ट : I have a query of a foundational nature. Quite often we are told “व्यवहारेतु भाट्टनयः” Coherence is a basic requirement of a system building. And the Mīmāṃsā system of the Kumārila variety is of one type. And Advaita Vedānta is a system of a different type. In metaphysics, for example, Mīmāṃsā system is pluralistic. Non-realistic or realistic also that is not the case with Advaita Vedānta. The requirement of a coherent system building is that the metaphysical position should not be incompatible with epistemological position. Now if the Advaita metaphysics, differs from Mīmāṃsa metaphysics. How could there be commonality in epistemology? Does it not in any way vitiate Advaitic metaphysics? It's a basic question that needs to be debated and sorted out.

प्रह्लादाचार : I think your question is right. But the Advaiti has an answer here. As you see, there must be commonality in metaphysics elements and all branches of thought. Advaita, of course, it is called idealism; at the same time they are also realists. If Vyavahāra aspect is taken, the Advaita is as realist as any other realist school. Therefore, the

Bhāṭṭa Mīmāṃsaka and Advaitins have this common element.

एस्. आर्. भट्ट : But at the Vyāvahārik Sattā level, do they accept Mīmāṃsa metaphysics? They don't.

प्रह्लादाचार : There may be some difference. They are realists also.

एस्. आर्. भट्ट : So I think that “व्यवहारेतु भाट्टनयः” has been a wrong convention.

अन्तरकर : I think we have to make distinction between realism and idealism at different levels. As Prof. Prahladachar rightly pointed out...

एस्. आर्. भट्ट : We don't use realism-idealism in Indian context. Because, these are misleading expressions.

अन्तरकर : All right Sir. You have used those terms, idealism and realism. Alright. See I am not justifying it. I only say: is Kant realist or Idealist? Kant is called: A transcendental Idealist but empirical Realist. Now, if you take any empirical realist, Kant and empirical realism will go together. He accepts every thing that empirical realist says. But, he... that this empirical realism has a limitation and you can go beyond empirical realism and he accepts transcendental idealism. Now if this is possible to reconcile in the west,

without accepting the name 'Realism' and 'Idealism', we can say here similarly that as far as empirical realism is concerned whatever word you use, Vāstava-Vāda or so, it will go along with Kumārila Bhāṭṭa. But he thinks that this view is limited and there is possibility of going beyond it. And from that point if we see from the angle of Paramārtha Satya then it looks something different.

एस्. आर्. भट्ट : That situation is not comparable. And therefore, the analogy is inapt.

प्र हला दा चा र : तत्र यद्यपि व्यवहारीत्या अयं सिद्धान्तः स्वीकृतो अद्वैतवेदान्ते यश्च सिद्धान्तो भट्टमीमांसकैः अङ्गीकृतः. तत्रापि अस्ति महद् वैलक्षण्यम्. यतोहि तत्र ईश्वरस्य अस्तित्वम् अङ्गीक्रियते व्यवहारदृष्ट्या अद्वैतवेदान्ते, न तथा मीमांसकैः. कर्मणएव तत्र ईश्वरस्थाने प्रतिष्ठा कृता वर्तते. अथापि भवतां प्रश्नस्तु एतद्विषये भवति. एतानि प्रमाणानि यानि अङ्गीकृतानि सन्ति, एतानि प्रमाणानि तत्त्वविषयाविरोधेन तस्मिन् सिद्धान्ते तात्त्विकाः विषयाः अङ्गीकृताः सन्ति तदविरोधेन प्रमाणविषये वक्तव्यं भवति तैः. मीमांसकानां तात्त्विकी दृष्टिः विलक्षणा वर्तते. अद्वैतिनां तात्त्विकी दृष्टिः तद्विलक्षणा अस्ति. अतः एकविधतया प्रमाणानां निरूपणं कथं सङ्गच्छते इतितु भवताम् अभिप्रायः. परन्तु, यथा भवद्भिः उक्तं, तात्त्विकदृष्टेः अविरोधो यथा स्यात् तथा प्रमाणानि स्वीकर्तव्यानि भवन्ति. तत्र कर्मणएव ईश्वरस्थाने अभिषेको यैः मीमांसकैः कृतः तद्दृष्टेः एतेषां प्रमाणानाम् अङ्गीकारस्य च न कोऽपि विरोधो वर्तते. तद्वदेव अद्वैतवेदान्ते ईश्वरो अङ्गीक्रियतां नाम.

अथापि व्यावहारिकदृष्ट्या योऽयं सिद्धान्तो अङ्गीकृतः तत्सिद्धान्तस्य तथा एतेषां सिद्धान्तानाम् अङ्गीकारे न कश्चिद् विरोधो भवति इति हेतोः एतेषां प्रमाणानां मतद्वयेऽपि अङ्गीकारे न कश्चित् विरोधः. अन्यच्च उदाहरणं दीयते. न केवलम् एतयोः दर्शनयोः किन्तु दर्शनान्तरेषु च एवं दृश्यते. उदाहरणार्थं द्वैतसिद्धान्तमेव वदामि, तत्र साङ्ख्य्याः प्रमाणत्रयम् अभ्युपगच्छन्ति प्रत्यक्षम् अनुमानम् शब्दश्च इति. विशिष्टाद्वैतसिद्धान्तेऽपि प्रमाणत्रयम् अभ्युपगम्यते; परन्तु, तत्र तात्त्विकविषयेषु महान् भेदो वर्तते, साङ्ख्य्यमते इतरवेदान्तमतेषु च. अथापि यः तात्त्विकसिद्धान्तः कश्चन वर्तते तस्य एवम् अङ्गीकृतानां प्रमाणानां च कोऽपि विरोधो नास्ति इति हेतोः तस्मिन् विषये किञ्चिदिव सालक्षण्यम् अङ्गीक्रियते चेत् न कश्चन दोषः.

एस्. आर्. भट्ट : My objection is not so simple. Let me now tell you two things which are fundamental and which needs to be pondered over. One is, for example, in the case of Pratyakṣa, a distinction is drawn between Jñāna-gata Pratyakṣa and Viśaya-gata Pratyakṣa in Vedānta-Paribhāṣa. Do we have a parallel distinction in Mīmāṃsā? I would like to know. Further, we have the concept of Vṛtti-tādātmya. Do we have a parallel concept in the Mīmāṃsā? Or in case of Anumāna, well, we have an acceptance of Anvaya-Vyatirekī. Do we have a parallel thinking in Mīmāṃsā? I would like to know. Further, number of Pramānas are to be

accepted as per the requirements of the apprehension of the Prameyas. In Kumārila there is a need for acceptance of six Pramanas. Do we have a similar need in Advaita-vedānta? We do not. Therefore, the problem which I have raised is to be pondered over by going in depth and not at a superficial level.

के.ई.देवानाथन् : भट्टमहोदयाः ! ममतु एवं भाति. “व्यवहारे भट्टनयः”. ‘नयो’ नाम व्यवहारसाधनभूतांशे प्रमाणैव नियमः. तत्र तत्त्वेषु ईश्वरो अङ्गीकृतो वा न वा ? तत्रतु अयं प्रश्नैव नास्ति. द्वितीयो विषयो भवति. महान्तैव भेदाः भवद्भिः उक्ता. तद् अत्यन्तं समीचीनम्. तत्र लक्षणानि सर्वाणि भिन्नानि भवन्ति परन्तु, यत्र-यत्र प्रमाणविषये भेदो भवति तत् सर्वं गणयितुं शक्यते. We can count the difference between two systems with regard to Pramāṇas. But so far as the Prameya is concerned Advaitins do not accept Mīmāṃsā position. Because, Advaitins have accepted the Śrīṣṭi-prakriyā of the Sāṅkhya school.

गो. श्या. म. : मुझे इस विषयमें ऐसे लगता है : फाइनल डीटेइल्समें इन दोनोंका जो मतभेद है उसे यहां अविवक्षित मानना चाहिये. परन्तु जो मोडलिटी है उसे ध्यानमें रख कर बात समझनी चाहिये. यद्यपि कुछ उपहास और निन्दा - आलोचनाकी दृष्टिसे कही गई है फिर भी यदि हम उपहासपर ध्यान न देकर उसे मोडलिटीके एंगल्ससे देखें तो बात समझमें आयेगी. श्रीवेदान्तदेशिकने एक महत्वपूर्ण बात कही है : “मीमांसायाः कबन्धं कतिचन

जगृहुः राहुकल्पं शिरोऽन्ये, किन्तैरन्तर्विरोधप्रमुषितमतिभिर्बा-
ह्यकल्पैर्धर्ममद्भिः” इत्यादि. इसमें जो खास ध्यानमें लेने
योग्य बात है वह यह कि पूर्वकाण्डगत साध्यार्थक
विधिवाक्योंका स्वार्थमें प्रामाण्य मान कर उत्तरकाण्डगत
सिद्धार्थक सृष्टिनिर्माणादि निरूपक वाक्योंका स्वार्थमें प्रामाण्य
न मानना और उन्हें अर्थवादन्यायसे खपा देनेकी एक
श्रुतिव्याख्यानकी *मोडलिटि* पूर्वमीमांसामें भाट्टोंने प्रस्तुत की.
इसी *मोडलिटि* को अपना कर पूर्वकाण्डके साध्यार्थबोधक
सारे वाक्योंका चित्तशुद्धचर्थ अपरमार्थिक या व्यावहारिक
साधनफलोंके निरूपणार्थ प्रामाण्य स्वीकार कर उत्तरकाण्डगत
ब्रह्माद्वैतनिरूपक वाक्योंका पारमार्थिक फलसाधननिरूपणार्थ
प्रामाण्य स्वीकारना श्रौत वचनोंकी मीमांसामें ठीक वैसी
ही *मोडलिटि* केवलाद्वैतवादने बतौर एक व्याख्यानीतिके
रूपमें अपना ली है. और इस अर्थमें शाङ्करोंने “व्यवहारे
भट्टनयः” स्वीकार किया होना चाहिये. मुझे लगता है
कि व्याख्येय वेदके एकांशका स्वार्थमें प्रामाण्य और
अपरांशका स्वार्थेतर प्रयोजनवश प्रामाण्य स्वीकारनेकी जो
राहुवेदान्त और कबन्धमीमांसा की जो वैचारिक *मोडलिटि*
है उसपर यदि हम ध्यान देंगे तो बात समझमें आ
जायेगी कि “व्यवहारे भट्टनयः” का क्या अर्थ है.
और जो *फाइनल डीटेइल्स* हैं वे तो सभी दर्शनोंकी
एक दूसरेसे अलग होती ही हैं. मैं नहीं मानता कि
बौद्ध दर्शनसे साम्यके कारण शांकर वेदान्त प्रच्छन्न
बौद्ध है. क्यों? क्योंकि बौद्ध दर्शनसे साम्य जैसे शांकर
वेदान्तमें है तो सांख्यदर्शनसे साम्य हमारे वाल्लभ वेदान्तमें
भी है. इसी तरह द्वैतदर्शनसे साम्य द्वैतवेदान्तका भी
हो सकता है. साम्यसे प्रच्छन्नता आती हो ऐसा मैं
नहीं मानता हूं. प्रश्न प्रच्छन्नताका अलग है. जो आक्षेप

श्रीवेदान्तदेशिक यहां करना चाह रहे हैं “प्रमुषितमतिभिर्
बाह्यकल्पैः भ्रमद्भिः” इसपर हम न जायें. पर ध्यानमें
लेने योग्य जो बात है उसपर ध्यान दें. *इट्स अ
क्वेश्चन ओफ मोडलिटी* और वह *मोडलिटी* यह है
कि जैसे जैनोंकी तरह भाट्ट मीमांसक भी जगत्को
ईश्वरकर्तृक न मान कर अनादिपरम्परासे सिद्ध मानते
हैं. इसी तरह इस जगत्में जीवात्माओंद्वारा कृत
सदसत्कर्मफलोंको ईश्वरनिर्धारित न मान कर स्वयं कर्मनियतिके
रूपमें देखना, जैन और भाट्टों की भी, कर्मफलदाताके
स्वरूपपर निर्भर होनेके बजाय स्वयं कर्मकतकि स्वरूपके
ईर्दगिर्द कर्तव्याकर्तव्यबोधको निर्धारित करनेकी वैचारिक
नीति है. यह सृष्ट्युत्पत्ति और कर्मनियति की प्रक्रियाकी
विवेचनामें जैन मतद्वारा अपनायी गयी एक *मोडलिटी*
थी जिसे मीमांसकोंने भी स्वीकारी. और इसी तरह
केवलाद्वैतवादने भी “जीव ईशो विशुद्धा चित्
विभागस्त्वनयोर्द्वयोः, अविद्या तत्कृतो बन्धः षडस्माकम्
अनादयः” इनमेंसे कुछको स्वरूपानादि और कुछको
प्रवाहानादि स्वीकार कर जो विवेक शांकरोंने किया,
उसमें यह जडजीवेश्वरात्मक जगत्की अनादिताके सिद्धान्तके
कारण ब्रह्मकर्तृकता भी *क्वेश्चनेबल* हो ही जाती है.
क्योंकि यदि ये अविद्या, जीव, ईश और विशुद्धा
चित् स्वरूपतः या प्रवाहतः भी अनादि हों तो, फिरसे
उसी *मोडलिटी* का ही ये विषय बन जाते हैं. तो
यह जो *मोडलिटी* है वह भाट्टोंकी है और उसे शांकरोंने
व्यवहारमें भाट्टनयतया स्वीकारी है.

के.ई.देवनाथन् : तत्र एकं विषयं वक्तुम् इच्छामि. तत्र आत्मैकत्वविद्याप्रतिपत्तये
सर्वे वेदान्ताः भवन्ति इति तेषां सिद्धान्तः. तदनुपोधेन
यथाकथञ्चिदपि भवद्भिः व्यवहारो नीयताम् इत्येव

सिद्धान्तलेशसंग्रहे आरम्भे उक्तम् अस्ति. तेषां तावत् पद
प्रमाणानि वा पञ्च प्रमाणानि वा कुत्रापि निर्भरा वस्तुतो
नास्ति. व्यवहारे भट्टनयः किमर्थं कथितम्? इति चेत्,
तत्र कथमपि एतादृशविषयेषु व्यवहारविषये तेषां श्रद्धा
नास्ति.

गो. श्या. म. : प्राचीनैः व्यवहारसिद्धविषयेष्वात्म्यैक्यसिद्धौ परां संनह्यद्विरनाद-
रात् सरणयोः नानाविधा दर्शिताः.

के.ई.देवनाथन् : तदेव.

शशिनाथ झा : तात्पर्यवृत्तिः स्वीकृता. तत्र भाट्टमतानुसारिणी स्वीकृता उत
स्वतन्त्रा स्वीक्रियते? यतोहि व्यञ्जनाम् अन्तर्भावयति सा
वृत्तिः. तत्र व्यञ्जनां यदि अन्तर्भावयति तर्हि व्यञ्जनाधिकं
क्षेत्रं किं वर्तते तात्पर्यवृत्त्याः? भाट्टमतानुसारी वर्तते न वा?
इति मम प्रश्नः.

वायू.एस्.शास्त्री : तैः स्पष्टम् उक्तम्. तात्पर्यवृत्त्या कथं ज्ञातुं शक्यते?
व्यञ्जनायाः आवश्यकतैव नास्ति इति तैः प्रतिपाद्यते तद्
मया पठ्यते : “लक्षणामूलव्यञ्जनास्थले ‘गङ्गायां घोषः’
इत्यादौ ‘घोष’ पदार्थे वक्तुः अप्रतारकत्वे च निश्चिते
अन्वयानुपपत्त्यादिना तटे लक्षणानुसन्धाने ‘किमर्थं लक्षयति?’
इति आकाङ्क्षायां तात्पर्यवृत्त्या शैत्यपावनत्वादि प्रतीयते.
तात्पर्यञ्च तादृशवाक्योच्चारणमहिम्ना”.

शशिनाथ झा : सातु व्यञ्जनया वृत्त्यापि कर्तुं शक्यते. तर्हि व्यञ्जनायाः
वृत्त्याः नामान्तरमात्रं तात्पर्यवृत्तिः अत्र?

के.ई.देवनाथन् : तत्र भेदो अस्ति. एतेषां सिद्धान्ते तात्पर्यवृत्तिः इति एका
वृत्तिः किमर्थं स्वीकृता? इति चेत्, तत्रैव गौण्याः लक्षणायाः
व्यञ्जनायाश्च अन्तर्भावः. तत्र वृत्तिद्वयमेव प्रस्थानरत्नाकरग्रन्थ-
काराणाम् इष्टम् अस्ति. एका वृत्तिः शक्तिः द्वितीयातु
तात्पर्याख्याः. अत्रतु तथा स्पष्टं नास्ति. आवरणभङ्गेतु स्पष्टम्

अस्ति.

प्र हला दा चा र : प्रस्थानरत्नाकरे तु स्पष्टं त्रैविध्यं वर्तते.

के.ई.देवनाथन् : दृष्टिभेदेन.

Postscript

Dr. Yajneswar Sadashiv Shastri

1. Things can be neither real nor unreal. It is a matter of our daily experience. It is felt fact in the example, snake in a rope. A snake is neither absolutely real like Brahman, nor unreal like son of a barren woman.

2. आचार्यैः पुरुषोत्तमचरणैः प्रस्थानरत्नाकरे वृत्तित्रैविध्यम् अङ्गीकृतम्. तैः स्पष्टम् उक्तं - “सा च शक्तिर् नामलीलानिर्वाहाय व्यवहारे मुख्या-गौणी-तात्पर्यभेदेन त्रिधा” इति. व्यञ्जनाविषयेऽपि तैः स्पष्टीकृतं यत् “अतो यथासम्भवं तात्पर्यवृत्त्यर्थधर्माभिधासु अन्तर्भावात् नातिरिक्ता व्यञ्जना. तेन सुबोधिण्यादौ ‘ध्वन्यते’ ‘व्यज्यते’ इत्यादिप्रयोगाणां तात्पर्यवृत्त्या विषयीक्रियते इत्यर्थो बोध्यः” इति.



शाब्दार्थसम्बन्धनित्यत्वविषये प्रस्थानरत्नाकरग्रन्थकर्तृणां
मीमांसकानां च मतभेदविमर्शः

डॉ. श्रीएन्. आर्. कण्णन्

मीमांसकोक्तशब्दप्रमाणलक्षणम् :

शब्दविशेषस्य शास्त्रस्य लक्षणं शाबरभाष्ये इत्थम् अभिहितं “शास्त्रं शब्दविज्ञानाद् असन्निकृष्टे अर्थे विज्ञानम्” इति. ‘शास्त्र’शब्देन अत्र ‘पङ्कजा’दिपदवद् योगरूढ्या धर्माधर्मोपदेशितुर्दशविद्यास्थानानि उच्यन्ते. ‘शब्दविज्ञानाद्’ इत्यत्र ‘शब्द’शब्देन सामान्यवाचिना प्रकृतत्वात् चोदना अभिधीयते. ‘अर्थ’शब्देन धर्माधर्मौ अभिधीयेते. ततश्च अयम् अर्थः : चोदनात्मकशब्दविज्ञानात् प्रमाणान्तरागम्य-धर्माधर्मविषयक-ज्ञानजनकं शास्त्रम् इति. “प्रमाणान्तरागम्य-धर्माधर्मविषयक-ज्ञानजनकज्ञानविषयत्वे सति चोदनात्वं” शास्त्रलक्षणम्. “असन्निकृष्टवाचा च द्वयम् अत्र जिहासितम्, ताद्रूप्येण परिच्छित्तिः तद्विपर्ययतोऽपि वा” इति वार्तिकोक्तरीत्या भाष्यस्थेन ‘असन्निकृष्ट’पदेन प्रमाणान्तराप्राप्तत्वम् अबाधितत्वञ्च उच्यते. एवञ्च “यः शब्दः स्वविषयकज्ञानेन मानान्तराप्राप्ताबाधितार्थज्ञानं जनयति सः शब्दप्रमाणम्” इति उक्तं भवति. “मानान्तराप्राप्ताबाधितार्थ-विषयकज्ञानजनक-ज्ञानविषयत्वे सति शब्दत्वं” शब्दप्रमाणलक्षणम् इति फलितम्.

अतएव शास्त्रदीपिकायां “शास्त्रं शब्दविज्ञानाद् असन्निकृष्टे अर्थे विज्ञानम्. विज्ञातात् शब्दात् पदार्थाभिधानद्वारेण यद् वाक्यार्थविज्ञानं तत् ‘शाब्दं’ नाम प्रमाणम्. तत् लोकसिद्धत्वात् न परीक्षितव्यम्. तच्च द्विविधं : पौरुषेयम् अपौरुषेयं च इति. तत्र पौरुषेयम् आप्तवाक्यम् अपौरुषेयं च वेदवाक्यम्. उभयमपि अनाप्तप्रणीतत्वदोषविरहात् स्वतश्च शब्दस्य अदुष्टत्वात्

प्रमाणम्” (शा.दी.१।१।५) इति उपपादितम्. अनेन “पदार्थाभिधानद्वारा वाक्यार्थज्ञानजनकज्ञानविषयत्वं शब्दप्रमाणलक्षणम्” इति उक्तं भवति. श्लोकवार्तिके : “भाष्यकारेण ‘शास्त्रं शब्दविज्ञानाद् असन्निकृष्टे अर्थे विज्ञानम्’ इति शब्दविशेषस्य शास्त्रस्यैव लक्षणम् उक्तं कुतः शब्दसामान्यस्य लक्षणं न उक्तम्?” इति आशङ्क्य “लौकिकवाक्यलक्षणस्य वेदव्याख्याने न अतीव उपयोगः. अपिच सामान्यम् अन्तरेण विशेषाभावाद् विशेषलक्षणे कथिते ततः सामान्यलक्षणं सुखग्राह्यम् इति आशयेन भाष्यकारः शब्दप्रमाणसामान्यलक्षणं न उक्तवान्” इति समाधाय “तस्मात् शब्देन या मतिः” इति कारिकया “तस्याः स्वतः प्रमाणत्वं न चेत् स्याद् दोषदर्शनम्” इति ग्रन्थेन च दोषदर्शनरहितशब्दविज्ञानाद् असन्निकृष्टे अनधिगते अबाधिते च वाक्यार्थे यद् ज्ञानं तत्साधनं शब्दप्रमाणम् इति सिद्धम् इति उक्तम्.

वैशेषिकमतम् :

पदानां प्रत्येकं शक्तिग्रहाद् अर्थस्मृतिजनकत्वम् इति वैशेषिकादिसम्मतम्. एवं स्मारितानां पदार्थानां यो मिथः संसर्गः स वाक्यार्थः. तद्विषयकज्ञानजनकत्वं वाक्यस्य किम् अनुमानविधया उत प्रकारान्तरेण इति विचारः. तत्र संसर्गस्यैव ज्ञाप्यत्वात् संसर्गवत्त्वं साध्यम् इति निर्विवादम्. पक्षो हेतुः च कः? इति विचार्यम्. तत्र पदार्थपक्षकं वा अनुमानं पदपक्षकं वा? आद्ये साध्यस्य संसर्गस्य पक्षगतत्वात् “पदार्थाः संसर्गवन्तः” इति प्रतिज्ञा इत्युक्ते हेतुश्च कः? वाक्यत्वं चेत् तत् साध्यव्यधिकरणम्. साध्यस्य संसर्गस्य पदार्थगतत्वाद् वाक्यत्वस्य पदनिष्ठत्वात् च. नच पदार्थत्वं पदस्मारितत्वं वा हेतुः “एते पदार्थाः मिथः संसर्गवन्तः, पदार्थत्वात् पदस्मारितत्वाद् वा” इति अनुमानप्रयोगः इति वाच्यम्. “गौः अश्वः” इति पदस्मारिते व्यभिचारात्. एवं पदपक्षकम् “एतानि पदानि स्मारितार्थसंसर्गवन्ति, वाक्यत्वाद्” इति अनुमानमपि न. तत्र वाक्यत्वाद् इति हेतुः यद्यपि न साध्यव्यधिकरणः तथापि किमिदं वाक्यत्वम् संसर्गबोधकत्वम्? इति चेत्, तद् असिद्धं, संसर्गस्य सम्प्रत्यनुमेयत्वात्. पदसमुदायत्वम् इति चेत्, पदत्वं नाम अर्थशक्तत्वम्

अर्थस्मारकत्वे पर्यवसितमिति “एतानि पदानि स्मारितार्थसंसर्गवन्ति तत्स्मारकत्वाद्” इति प्रयोगो निष्पद्यते. तत्र संसर्गवत्त्वरूपं साध्यं पदेषु बाधितम्. संसर्गोहि संयोगः समवायः तादात्म्यं विशेषणविशेष्यभावो वा यथायथं मिथः पदार्थएव अस्ति नतु पदे.

अथ संसर्गवत्त्वं नाम संसर्गज्ञापकत्वम्. तच्च पदानाम् इति चेत् तत् संसर्गज्ञापकत्वं पदानां किम् अनुमानविधया प्रकारान्तरेण वा? पदसमुदायरूपवाक्यस्य अनुमानान्तर्भाववादिभिः प्रकारान्तरेणेति वक्तुं न शक्यते. अतः संसर्गज्ञापकत्वं नाम संसर्गानुमापकहेतुत्वमेव. इदञ्च प्रथमतो हेतुना संसर्गे अनुमिते सति तादृशानुमित्युत्पत्त्यनन्तरं हेतोः संसर्गानुमापकत्वम् अस्ति इति एवं ज्ञायते, नतु संसर्गानुमानावसरएव. अत्र कुसुमाञ्जलिपंक्तिः तावत् “नच लिङ्गतया ज्ञापकत्वं यत् लिङ्गस्य विषयः तदेव तस्य परस्परश्रयप्रसङ्गात्. तदुपलम्भेहि व्याप्तिसिद्धिः तत्सिद्धौ च तदनुमानम् इति” इति. तस्याः अयम् अर्थः : लिङ्गविधया ज्ञापकत्वं लिङ्गस्य लिङ्गनिष्ठं यत् तदेव तस्य मतुपो विषयो वाच्यं तदेव तस्य लिङ्गस्य विषयः साध्यम्, तदेव तस्य मतुपोऽर्थः नतु संयोगादिकं किमपि इति न भवति, अन्योन्याश्रयात्. संसर्गानुमित्युपलम्भे किल हेतोः संसर्गानुमापकत्वेन सह व्याप्तिग्रहः, एतद्व्याप्तिग्रहे सिद्धे किल संसर्गानुमितिः. तथाच पदपक्षकत्वे हेतुः यथाकथञ्चिद् अस्तु संसर्गवत्त्वन्तु न सिध्यति. तथाच शब्दस्य कथम् अनुमानान्तर्भावः? इति चेद, उच्यते. हेतुसाध्ययोः अन्यथा परिष्कारेण पदार्थपक्षकस्य च अनुमानस्य सम्भवात्. तथाहि, “एते पदार्थाः मिथः संसर्गवन्तः आकाङ्क्षा-योग्यता-संनिधिमत्यदस्मारितत्वाद्, ‘गाम् अभ्याज’ इतिपदार्थवद्” इति पदार्थपक्षकम् अनुमानम्. नच एवं संसर्गसामान्यसिद्धावपि विवक्षितसम्बन्धविशेषो न सिध्यति इति वाच्यं, सम्बन्धविशेषाधीनोहि सम्बन्धे विशेषः. सम्बन्धिनश्च विशिष्टैव पदैः उक्ताइति तदीयत्वेन सम्बन्धसाधने सम्बन्धविशेषादेव सम्बन्धस्यापि सम्बन्ध्यन्तरव्यावृत्तत्वात् न दोषः इति. एवम् “एतानि पदानि स्मारितार्थसंसर्गज्ञानपूर्वकाणि आकाङ्क्षादिमत्यदत्वाद् ‘गाम् अभ्याज’ इतिपदवद्” इति पदपक्षकमपि अनुमानम्. साध्यघटकञ्च

संसर्गज्ञानम् “अर्थं बुद्ध्वा शब्दरचना” इति न्यायसिद्धं रचनाहेतुभूतं वक्तृगतं ज्ञानम्. तथाच संसर्गज्ञानजन्यत्वं साध्यं नतु प्राग् उक्तं ज्ञानजनकत्वम्. नच एवं रीत्या संसर्गज्ञानस्य सिद्धावपि संसर्गस्य असिद्ध्या इष्टसिद्धिः इति वाच्यं, ज्ञानावच्छेदकतया तत्सिद्धेः. संसर्गविषयकत्वविशिष्टज्ञानसाधने संसर्गस्यापि साध्यकोटिप्रविष्टतया साध्यत्वात्. यद्वा ज्ञानज्ञानस्य ज्ञानविषयविषय-कत्वम् इति संसर्गस्य अनुमेयत्वसिद्धिः. तत्रापि स्मारितार्थसंसर्गे अर्थघटनेनैव संसर्गस्य साधनाद् अर्थरूपसम्बधिविशेषबलात् संसर्गविशेष-सिद्धिः इति वैशिष्टिकमतम्.

तन्निरासः

अत्र उच्यते. “अनेकान्तः परिच्छेदे सम्भवे च न निश्चयः, आकाङ्क्षा सत्तया हेतुर्योग्यासत्तिरबन्धना” () पदार्थपक्षकानुमानप्र-योगः तावत् न युक्तः. परिच्छेदो अवधारणं सम्भवः च योग्यता. तथाच संसर्गवत्त्वसाधने व्यभिचारः तद्योग्यत्वसाधने च विवक्षितवाक्यार्थनिश्चयो नास्ति. किञ्च, आकाङ्क्षा स्वरूपसती कारणं लिङ्गन्तु ज्ञायमानतयेति सत्तया कारणस्य ज्ञायमानतया कारणीभूतलिङ्गकोटौ निवेशो न युक्तः. तदर्थं तदनिवेशो केवला योग्यनिष्ठा आसत्तिः हेतौ प्रवेश्यमाना व्याप्तिनिर्वहणासमर्था व्यभिचारात्.

तथाहि परिच्छेदपक्षे “एते पदार्था मिथः संसर्गवन्तः” इति “संसृष्टाएव” इति नियमो वा साध्यः. तत्र संसर्गरहितेषु “नद्यास्तीरे फलानि सन्ति” इति अनाप्तोक्तपदार्थेषु व्यभिचारः. आप्तोक्ताकाङ्क्षादिमत्पदस्मारितत्वाद् इति हेतुशरीरे पदे आप्तोक्तत्वं विशेषणम् इष्यते इति चेत्, किम् इदम् आप्तत्वम्? अविप्रलम्भकत्वं वा प्रमात्मकानुभववत्त्वं वा? आद्ये अविप्रलम्भकेनापि आप्तेन उक्तपदार्थेषु व्यभिचारः. द्वितीयमपि किं सार्वकालिकसर्वविषयकप्रमावत्त्वं यद्वा किञ्चिद्विषयकप्रमावत्त्वम् अथवा पदार्थसंसर्गात्मकप्रकृतवाक्यार्थविषयकप्र-मावत्त्वं, पदार्थमात्रविषयकप्रमावत्त्वं वा? तत्र आद्यम् असर्वज्ञस्य असम्भवि, भ्रान्तेः पुरुषधर्मत्वात्. द्वितीयम् अनाप्तस्यापि अस्ति इति व्यर्थम् आप्तोक्तत्वविशेषणम्. तृतीयमेव तु अव्यभिचारितम्. तथापि तद् दुर्वचं,

वाक्यार्थप्रतीतेः प्राग् “अयम् एतद्विषयकप्रमावान्” इति निश्चयासिद्धेः हेतुज्ञानासम्भवात्. “अर्थेनैव विशेषोहि निराकारतया धियाम्” इति नयेन प्रकृतज्ञानं प्रकृतवाक्यार्थम् आदाय निरूप्यम्. वाक्यार्थश्च साध्यत्वाभिमतः संसर्गविशेषएव. तज्ज्ञानञ्च अनुमितिरूपत्वाद् इतः पश्चाद् भवेत्, न पूर्वम् इति. चतुर्थमपि न युक्तम्, अनाप्तोक्ते व्यभिचारादेव. ननु एतस्मिन् संसर्गे “अयं प्रमावान्” इति विशिष्याज्ञानेऽपि एतेषां संसर्गे “अयं प्रमावान्” इति सुग्रहम् इति चेत्, तदपि दुर्ग्रहमेव, संसर्गस्यैव साध्यत्वात् तस्य च अननुभूतत्वात् तत्स्मरणपूर्वकं तत्र प्रमात्वनिश्चयायोगात्. तथाच ईदृशाप्तत्वरूपविशेषणस्य असिद्ध्या विशिष्टलिङ्गासिद्ध्या अनुमित्यनुपपत्तिः इति. अतः संसर्गवत्वसाध्यत्वपक्षं परित्यज्य संसर्गयोग्यत्वस्य साध्यत्वरूपो द्वितीयपक्षः स्वीक्रियते चेत्, तावता योग्यत्वानुमितावपि वाक्यफलत्वेन अभिमतस्य संसर्गनिश्चयस्य असिद्धिः सिद्धसाधनं च. हेतुकोटौ आकाङ्क्षादिवत् योग्यतायाः निवेशितत्वात्, हेतुज्ञानकालएव योग्यताज्ञानस्य सिद्धत्वात्. एतद्दोषभिया हेतुकोटौ योग्यतायाः अनिवेशे आकाङ्क्षासत्तिमत्पदस्मारितत्वमात्रं हेतुः इति “अग्निना सिञ्चन्ति” इति पदस्मारितपदार्थेषु व्यभिचारः. तस्मात् पदार्थपक्षकम् अनुमानम् अयुक्तम्.

अथ उत्तरार्धेन पदपक्षकानुमानदूषणम् : “एतानि पदानि स्मारितार्थसंसर्गज्ञानपूर्वकाणि आकाङ्क्षादिमत्त्वे सति तत्स्मारकत्वाद् ‘गाम् अभ्याज’ इतिवद् इति पदपक्षकम् अनुमानम्. इत्थम् अत्र शब्दस्य पृथक्प्रमाणत्वं प्रत्यपादि.

अथ जैमिनिसूत्रकारस्य आशयः. “औत्पत्तिकस्तु शब्दस्यार्थेन सम्बन्धः तस्य ज्ञानम् उपदेशः अव्यतिरेकश्च अर्थे अनुपलब्धे तत्प्रमाणं बादरायणस्य अनपेक्षत्वात्” (जै.सू.१।१।५).

अस्यार्थः :

शब्दस्य वाचकस्य अर्थेन वाच्येन सह सम्बन्धो वाच्यवाचकभावरूपः औत्पत्तिकस्तु स्वाभाविकएव न

सङ्केताद्यधीनः. उपदेशः आप्तोदेशः. तस्य तादृशसम्बन्धस्य ज्ञानम् ज्ञानसाधनम् आप्तोपदेशो न तादृशसम्बन्धस्य कारको अपितु ज्ञापकएव इति भावः. यतो अनुपलब्धे प्रत्यक्षादिप्रमाणानधिगते अर्थे चोदनाप्रतिपाद्ये अव्यतिरेको व्यतिरेकस्य प्रामाण्यव्यतिरेकहेतोः अर्थव्यभिचारस्य अभावो वर्तते. तत् तस्मात् चोदना प्रमाणम् इति बादरायणस्य अनुमतम्, अनपेक्षत्वाद् अप्रामाण्यशंकाहेतुभूतस्य सङ्केतयितृपुरुषादिसापेक्षत्वस्यापि अभावाद्.

इति सूत्रार्थः.

मीमांसकमतेन शब्दार्थसम्बन्धनित्यत्वस्थापनम् :

शब्दो अर्थस्य प्रत्यायको अर्थः च प्रत्याय्यः इति अनयोः प्रत्याय्य-प्रत्यायकभावलक्षणः सम्बन्धः. अयञ्च इतरनिरपेक्षतया स्वभावतएव अस्ति इति मीमांसकाः. तथाच सूत्रम् “औत्पत्तिकस्तु...” इत्यादि. ननु यदि सम्बन्धः स्वाभाविकः प्रथमश्रवणे शब्दः कुतो न अर्थं प्रत्याययति? तस्मात् शब्दो न इन्द्रियवत् स्वरूपेण प्रत्यायकः किन्तु “अस्य शब्दस्य अयम् अर्थः” इति पुरुषेण कथिते सति प्रत्यायको भवति. अतो नूनम् अस्य पुरुषकृतं प्रत्यायकत्वमिति पौरुषेयएव सम्बन्धः इति चेत् न. नहि “अस्य शब्दस्य अयम् अर्थः” इति पुरुषेण सम्बन्धः क्रियते अपितु प्रसिद्धएव सम्बन्धः कथ्यते. एवञ्च सम्बन्धग्रहणमात्रस्यैव पुरुषाधीनत्वेन ग्राह्यस्य सम्बन्धस्य तदनधीनत्वेन स्वाभाविकत्वात्. यतोहि कश्चित् कस्मैचित् ‘गो’शब्दस्य अश्वं गवयं वा अर्थम् आह तम् अन्ये बहवो निवारयन्ति “न अयम् अस्य अर्थः, सास्नादिमान् अस्य अर्थः” इति. सम्बन्धकरणपक्षे एतच्च निवारणं न उपपद्यते. तस्मात् “अस्य शब्दस्य अयम् अर्थः” इति वदन्तोऽपि नवीनाः तत्सम्बन्धकर्तृत्वेन न शङ्कनीयाः. अस्य शब्दस्य प्रत्यायकत्वं स्वाभाविकं तदा अव्युत्पन्नानामपि प्रथमश्रवणे अर्थप्रतीतिः स्याद् इति आपत्तिः न युक्ता. अर्थप्रतीतिं जनयतः शब्दस्य सञ्ज्ञात्वावधारणमपि निमित्तम् यथा, नेत्रस्य आलोकः. अतो यः पुरुषान्तरेभ्यः “अयं शब्दः

अस्य सञ्ज्ञा” इति ज्ञातवान् तस्यैव प्रत्यायकः न अन्यस्य इति स नियमः सिद्धयति. अथ सम्बन्धः क्रियते इति पक्षे क्रियमाणः सम्बन्धः प्रत्युच्चारणं वा क्रियते प्रतिपुरुषं वा वर्णादौ सकृद् ईश्वरेण क्रियते? प्रत्युच्चारणमपि प्राक्तनएव क्रियते नवीनो वा? नवीनस्य क्रियमाणस्य अर्थप्रत्यायनसामर्थ्यम् न उपपद्यते. एकस्य वस्तुनः एकदैव उत्पत्तिः न असकृद् इति अनुभवात्. प्रतिपुरुषं क्रियते इति पक्षे प्रतिव्यक्तिसम्बन्धो भिन्नो वा अभिन्नो वा? यदि भिन्नः तदा ‘गो’शब्दस्य सास्नादिमान् अर्थः, ‘अश्व’शब्दस्य केसरादिमान् अर्थः इति प्रतिनियतैकार्थप्रत्यायनं सर्वेषां कथं घटते? अभेदपक्षे पूर्ववदेव कृतस्य करणं न युज्यते इति अनुपपत्तिः. सर्गादौ सकृद् ईश्वरेण क्रियते इति पक्षोऽपि अयुक्तः. शब्दार्थव्यवहाररहितः कश्चित् कालो न सम्भवति. तस्मात् नित्यस्यैव सम्बन्धस्य पूर्वपूर्वपुरुषेभ्यः व्युत्पत्तिमात्रम् आधीयते इति अभ्युपेत्यम्. इत्थं हि प्रत्यक्षम् उपलभ्यते वृद्धानां हि स्वार्थे व्यवहरमाणानां उपशृण्वन्तो बालाः तत्तच्छब्दात् तत्तदर्थम् अवगच्छन्ति. ते च वृद्धाः यदा बाला आसन् तदा अन्येभ्यः तथैव प्रतिपन्नवन्तः तेऽपि अन्येभ्यः इति. अतो नास्ति आदिः संसारस्य. अपि च “अस्मात् पदाद् अयम् अर्थो बोद्धव्यः” “इदं पदम् एतदर्थबोधकं भवतु” इति वा या इच्छा सैव सङ्केतत्वेन सम्बन्धो वाच्यः. तथा सति तस्याः आत्मवृत्तितया पदपदार्थवृत्तित्वाभावात् सम्बन्धत्वं न घटते.

अथ शब्दस्य नित्यत्वं संग्रहेण प्रतिपाद्यते. शब्दो नित्यो विभुः च. “सोऽयं गकारः” इति प्रत्यभिज्ञया वर्णात्मकः शब्दो नित्यः. अत्र पूर्वपक्षिणः : शब्दो अनित्यः प्रयत्नानन्तरम् उपलभ्यमानत्वाद्, उच्चारणात् कतिपयक्षणानन्तरं शब्दस्य अनुपलभ्यमानत्वात्, “शब्दं कुरु - शब्दं मा कुरु” इति ‘करोति’ शब्दव्यवहारात्, नित्यैकस्य नानादेशेषु युगपद् उपलब्धेः अनुपपन्नत्वात्, शब्दान्तरविकार्यत्वात्, कारणवृद्ध्या वर्धमानत्वात् च. एते सर्वेऽपि हेतवो अप्रयोजकाः. “सोऽयं गकारः” इति प्रत्यभिज्ञया शब्दस्य नित्यत्वे सिद्धे शब्दस्य अभिव्यक्तिरेव भवति न उत्पत्तिः. अतश्च व्यङ्ग्येऽपि प्रयत्नानन्तरम् उपलम्भसम्भवात् प्रथमहेतुः अनैकान्तिकः. अभिव्यञ्जकस्य

पवनसंयोगादेः क्षणिकत्वेन उच्चारणाद् उर्ध्वं न चिरं शब्दः उपलभ्यते. “शब्दं कुरु - मा कार्षीः” इति व्यवहारस्यापि “गोमयानि कुरु”-“काष्ठानि कुरु” इतिवत् प्रयोगाभिप्रायकतया युज्यते. एकस्य विभोः शब्दस्य नानादेशेषु युगपद् उपलम्भः सूर्यइव सेत्स्यति. विकार्यत्वरूपहेतुरपि असिद्धः. ‘दध्यत्र’ इत्यत्र संहितायामपि परे प्रयुज्यमानः यकारः इकाराद् भिन्नएव. न विकारएव दधिभूतं क्षीरमिव यकारो भवति. केवलं स्थानसादृश्यमात्रेण इकारविकारत्वं यकारस्य न उचितम्. नयनोत्पलपल्वलयोः अप्रकृतिविकारयोरपि सादृश्यदर्शनात्. कारणवृद्धिरपि नास्ति बलवताऽपि उच्चार्यमाणानि बहुभिश्च तावन्त्येव अक्षराणि नतु अधिकानि. केवलं ध्वनयः तत्र प्रवृद्धाः तथा उपलभ्यन्ते न वर्णाः. अतः शब्दो नित्यः.

अर्थानित्यत्वशङ्कापरिहारौ :

“पशुम् आलभेत” “व्रीहीन् अवहन्ति” इत्येवमादयः यावन्तः प्रयोगविधयः ते सर्वे विनाशि-मूर्तद्रव्य-गोचराः व्यक्तावेव सम्भवन्ति न आकृतौ. आकृतेः नित्यत्वात् अमूर्तत्वात् च आलब्धुं अवहन्तुं वा न शक्यतइति अनर्थकमेव तद्विधानं स्यात्. अतो व्यक्तिरेव शब्दार्थः. एवं “गौः शुक्लः” इति सामानाधिकरण्यं च व्यक्तिपरत्वे एकार्थवृत्तित्वात् उपपद्येत. आकृतिपक्षे तु जातिगुणमात्रवृत्तित्वाद् अर्थभेदसिद्ध्या सामानाधिकरण्यं दुर्लभं स्यात्. इत्थं, वृक्षो वृक्षाभ्याम् इत्यादिस्थलेषु प्रत्ययाभिहितानि लिङ्गसंख्याकारकाणि व्यक्त्यैव सम्बध्यन्ते. जातेः अलिङ्गत्वात् असंख्यत्वात् अमूर्तत्वात् च. अतो व्यक्तिरेव शब्दार्थो न आकृतिः इति कथं सम्बन्धनित्यत्वम्? इति चेत् न. व्यक्तेः अनन्तत्वेन अनन्तासु व्यक्तिषु शक्तिः कल्पनीयेति शक्तेः आनन्त्यम्. अपिच ‘गो’शब्दोच्चारणाद् गोव्यक्तिः प्रतीयमानापि न अश्वादिव्यक्तिभ्यो व्यावृत्ततया प्रतीता स्यात्. नहि असाधारणम् आकारम् अन्तरेण द्रव्यं द्रव्यान्तरव्यवच्छिन्नं प्रतीयते. ततश्च ‘गौः’ इति उक्ते अश्वादिष्वपि अविशिष्टा प्रतीतिः स्यात्. ‘गौः’ इति पदात् ‘श्वेतगवि’ यदि शक्तिग्रहः तदा गवान्तरे शक्तिग्रहासम्भवात् ‘गो’पदेन वर्णान्तरविशिष्टयोः प्रतीतिः न स्याद् इति व्यभिचारापत्तिः.

अथ एतत्परिहाराय जातिम् उपलक्षणम् उपादाय 'गो'शब्दः तज्जातीयरूपेण व्यक्तिम् अभिधत्ते इति उच्यते तर्हि प्रथमं जातिः अभिधातव्या. नहि अनभिधाय जातिं तज्जातीयत्वेन रूपेण व्यक्तिः अभिधातुं शक्यते. ततश्च जात्यभिधानावश्यम्भावे सति ततएव तदविनाभूतव्यक्तिप्रतिपत्तिसिद्धेः न व्यक्तौ शक्तिः कल्पनीया. जातिरपि व्यक्तेः अर्थान्तरभूतं न किञ्चित् तत्त्वम् अपितु सर्वं वस्तु व्यावृत्त्यनुवृत्तिरूपतया एकमेव द्व्यात्मकं बुद्ध्या गृह्यते. तत्र सामान्यात्मना 'वस्तु'शब्दाद् जातिः अनुगतरूपत्वेन गृह्यते. इत्थञ्च सर्वस्यापि वस्तुनो द्व्यात्मकत्वेन जातिव्यक्त्योः भेदाभेदाङ्गीकारात् लिङ्गसङ्ख्याकारकसम्बन्धः सामानाधिकरण्यं च उपपद्यतइति न अनुपपत्तिः. जातिव्यक्त्योः भेदएव इति पक्षेऽपि "पशुम् आलभेत", "अरुणया क्रीणाति" इत्यादौ जातिगुणभूतयोरपि द्रव्यपरिच्छेदद्वारा मुख्यमेव करणत्वम् उपपद्यते. अधिकरणसम्प्रदानरूपकारकाणां पुनः व्यक्तौ लक्षणाम् आश्रित्यैव अन्वयः समर्थनीयः. एवञ्च जातिमन्तरा व्यक्तिमात्रे शक्तिग्रहासम्भवात् जातिविशिष्ट-व्यक्तौ शुद्धव्यक्तौ वा शक्त्यङ्गीकारे शक्त्यानन्त्यादिदोषप्रसङ्गात् च आकृतावेव शक्तिः स्वीकर्तव्येति अर्थनित्यत्वेन सम्बन्धनित्यत्वम् अव्याहतम् इति आशयः.

नच *आकृतिवाच्यत्वपक्षे यदि गौः शक्या इति शक्तिग्रहः तदा व्यक्तौ शक्तिः शक्तिज्ञाने गौरेव विशेष्यतया भानात्. यदितु गोत्वं शक्यम् इत्याकारकः इति उच्येत तदा गोत्वप्रकारकशाब्दबोधो न स्यात्. शाब्दबोधे समानप्रकारकतयैव कार्यकारणभावाभ्युपगमात्, प्रकृते गोत्वस्य प्रकारतया अभानात्. एवं गोत्वाद्याकृतौ यदि शक्तिः तदा गोत्वत्वस्यैव शक्यतावच्छेदकत्वं वक्तव्यम्. गोत्वत्वञ्च गवेतरासमवेतत्वे सति निखिलगोसमवेतत्वम्. ततश्च शक्यतावच्छेदककोटौ गवेतरसमवेतत्वादिधर्माणां निखिलगवां च प्रवेशात् महद् गौरवं स्यादिति व्यक्तावेव शक्तिः युक्ता* इति वाच्यं, 'गो'पदं गोत्वशक्तम् इति रीत्या अथवा गोत्वविशेष्यकशाब्दबोधं प्रति शक्यत्वसम्बन्धेन गोत्ववृत्तानिश्चयः कारणम् इति रीत्या वा शक्तिज्ञानस्य कारणत्वोपगमेन अर्थधर्मिकशक्तिज्ञानस्य कारणत्वस्य फलतएव वक्तव्यतया शक्यतावच्छेदकादि-गौरवानवकाशात्. तस्माद्, आकृतिः पदवाच्या इति पक्षस्य निर्बाधत्वात्

तस्य च नित्यत्वेन शब्दार्थसम्बन्धनित्यत्वं सिद्धयति इति मीमांसकाः.

प्रस्थानरत्नाकरग्रन्थकारास्तु “सर्वं खल्विदं ब्रह्म” इत्यादिश्रुत्या सर्वेषां पदार्थानां भगवदभिन्नत्वेन नित्यत्वाद् व्यक्तिशक्तिपक्षेऽपि पदार्थानाम् आविर्भावतिरोभावैः अभिव्यक्त्यङ्गीकारेण न अत्र शक्त्यानन्त्यादिदोषः इति आहुः.

प्राभाकरमतरीत्या आकृतिविचारः

“जातिराश्रयतो भिन्ना प्रत्यक्षज्ञानगोचरा, पूर्वाकारावमर्शेन प्राभाकरगु-
रोर्मता” इति प्रकरणपञ्चिकायां शालिकनाथैः प्रतिपादितत्वात् प्राभाकरमते
जातिः व्यक्तिः भिन्ना इति स्पष्टम्. अपिच “आकृतिः तत्क्रियार्थत्वात्”
(जै.सू.१।३।३३) इति सूत्रे जैमिनिमहर्षिः आकृतिं जातिम् इति उपदिशति.
भाष्यकारः शबरस्वामी च “सास्नाविशिष्टा आकृतिः इति ब्रूमः” इति
ब्रुवाणः तथैव व्यवहरति. मीमांसकमते जात्याकृत्योः अनन्यत्वं नैयायिकैस्तु
भेदः इष्यते तद् उक्तं न्यायमञ्जर्या जयन्तभट्टाचार्यैः :

“तत्राकृतिपदेनेह संस्थानमभिधीयते।
सूत्रे पृथगुपादानात् न जातिः जैमिनीयवत्॥”
इति.

प्रस्थानरत्नाकरग्रन्थेऽपि “गुरुवस्तु” इत्यादिना ग्रन्थेन आकृतिशक्तिपक्षे
व्यक्तेः किम् अर्थापत्त्या बोधः उत प्रकारान्तरेण वा इति आक्षिप्य
जातिव्यक्त्योः समानसंवित्संवेद्यत्वाद् जातिशक्तिरेव व्यक्तिं बोधयति इति
अभिहितम्. ततश्च जात्याकृत्योः अनन्यत्वं स्फुटं भवति.

भाट्टास्तु :

“जातिमेवाकृतिं प्राहुः व्यक्तिराक्रियते यया।

सामान्यं तच्च पिण्डानामेकबुद्धिनिबन्धनम्॥”

इति

श्लोकवार्तिके कुमारिलभट्टपादैः स्पष्टम् अभिधानात् जात्याकृत्योः अनन्यत्वमेव अभ्युपगच्छन्ति. इदञ्च मतद्वयसमानम्. अस्मिन् मते जात्याकृत्योः भेदाभेदो अङ्गीक्रियते इति मतान्तराद् विशेषः. “अयं गौः शाबलेयः” “अयं गौः बाहुलेयः” इति प्रतीतिद्वये गवाकारो अनुवर्तमानः शाबलेय-बाहुलेयाकारौ परस्परं व्यावर्तमानौ च दृश्यते. गवाकारस्य अनुवर्तमानत्वात् तेन आकारेण व्यक्त्यन्तरेण व्यक्त्यन्तरस्य ऐक्यं, शाबलेयबाहुलयोः व्यावर्तमानत्वात् तदाकारेण भेदो व्यक्त्यन्तराद् व्यक्त्यन्तरस्य जातिव्यक्त्योः भेदाभेदस्तु “अयं गौः” इत्यत्र ‘इदम’र्थस्य गवाकारस्य च सामानाधिकरण्यप्रतीतेः अभेदः. इदन्त्वेन ‘इदम’र्थस्य ‘अयम्’ इति धीविषयत्वाद् गोत्वेन “गोः-गौः” इति प्रतीतिविषयत्वात् च परस्परं भेदः च सिद्धयति. अतो “अयं गौः” इति ज्ञानम् एकस्य वस्तुनो द्व्यात्मकत्वं व्यवस्थापयति. तथाच आहुः भट्टपादाः “सर्ववस्तुषु बुद्धिश्च व्यावृत्त्यनुगमात्मिका, जायते द्व्यात्मकत्वेन विना सा च न सिद्धयति, नचाप्यन्यतरा भ्रान्तिः उपचारेण वेष्यते, दृढत्वात् सर्वदा बुद्धेः” इति.

प्रस्थानरत्नाकरोक्तरीत्या शब्दार्थसम्बन्धविचारः :

प्र. र. ग्रन्थे मीमांसकमतम् आरभ्य नैयायिकमतखण्डनपूर्वकं शब्दार्थसम्बन्धस्य नित्यत्वं विभिन्नमतरीत्या प्रतिपाद्य “सिद्धान्तस्तु...” इत्यादिना पदानां व्यक्तौ शक्तिस्वीकारेऽपि शब्दार्थसम्बन्धस्य न नित्यत्वहानिः इति विलक्षणयुक्तिभिः प्रत्यपादि. तथाहि “वाचा विरूपनित्यया”, “सूर्याचन्द्रमसौ धाता यथापूर्वमकल्पयत्” इत्यादिश्रुतिभ्यां वेदस्वरूपस्य जगत्प्रवाहस्य च नित्यत्वप्रतिपादनात् वैदिकशब्दानां अर्थेन सह सम्बन्धोऽपि अविच्छिन्नो अतएवच नित्यः इति केचित्. अन्येतु शब्दस्य न स्वरूपतो नित्यत्वं यतः इतरवाक्यवद् वेदस्यापि “तस्मात्तेऽपानात्रयो वेदा अजायन्त” इत्यादिभिः उत्पत्तिप्रलयप्रत्यात् न नित्यत्वं किन्तु ऋग्यजुरादिनाम्ना

आनुपूर्वीविशेषात्मकस्य रूपस्य च प्रतिसर्गम् एकरूपत्वात् समाननामरूपप्रवाहानु-
च्छेदरूपमेव नित्यत्वम्. अतश्च प्रवाहानुच्छेदरूपमेव शब्दस्य नित्यत्वं नतु
स्वरूपतः इति द्वितीयं मतं न्यरूपि.

पदानां न आकृतिमात्रे शक्तिः; यतः, पदानां व्यक्तिबोधनांशे
अप्रमाण्यप्रसङ्गात्. नापि अर्थापत्या व्यक्तेः बोधः; यतो, “देवदत्तो दिवा
न भुङ्क्ते” इत्यादौ अनुपपत्तेः सत्त्वाद् अर्थापत्तेः अवकाशः. अत्रतु अनुपपत्तिज्ञानम्
अन्तरेणापि ‘गो’शब्दात् गोत्वविशिष्टप्रतीतिदर्शनात्.

“यः सिक्तेरेताः स्यात् स प्रथमाम् उपदध्याद्” इत्यत्र वेदे
सिक्तेरेतस्त्वस्य आकृतित्वाभावेन शक्त्यनुपपत्तेः तत्र ‘सिक्तेरेता’ इति पदेन
व्यक्तेरेव बोधनात्. नच तत्र सिक्तेरेतस्त्वरूपप्रवृत्तिनिमित्तरूपधर्मएव उच्यते,
नतु व्यक्तिः ततश्च न अनुपपत्तिः इति वाच्यम्. तथा सति सिक्तेरेतस्त्वादेः
प्रत्यक्षादिप्रमाणान्तरेणापि ग्रहणात् तद्बोधकवेदाप्रामाण्यापत्तेः. तस्य धर्मस्य
उपधानकर्तृत्वायोगात् व्यक्तेरेव तत्सम्भवात् च.

नच व्यक्तिशक्तिपक्षे व्यक्तेः अनित्यत्वात् शब्दार्थसम्बन्धस्यापि
अनित्यत्वं स्याद् इति वाच्यं, परविद्यानुसारेण पुरुषसूक्तादिवेदेन च
आधिदैविकानां वैदिकानां पदार्थानां नित्यत्वोपगमात्. अयम् आशयः. “नाविदं
यज्ञसम्भारान् पुरुषावयवादृते, तेषु यज्ञस्य पशवः स वनस्पतयः कुशाः”,
“पुरुषावयवैरैतैः सम्भाराः सम्भृता मया”, “तमेव भान्तमनुभाति सर्वम्”, “सर्वे
वेदा यत्पदमामनन्ति”, “वेदैश्च सर्वैरहमेव वेद्यः” इत्यादिश्रुतिस्मृतिभिः सर्वस्य
भगवदनुकारित्वं भगवतश्च सर्वाकारत्वं कृत्स्नस्य वेदस्य च भगवद्वाचकत्वं
सर्वस्य पदार्थस्य भगवदवयवरूपत्वं च प्रतिपाद्यन्ते. तेन सर्वस्यापि पदार्थस्य
भगवदवयवरूपत्वेन भगवदनुकारित्वेन भगवतः सर्वाकारत्वेन च भगवतो
नित्यत्वेन तदवयवानामपि नित्यत्वस्य कैमुतिकन्यायसिद्धतया सर्वेषां पदार्थानां
वैदिकानां नित्यत्वम् अव्याहतम्. ततश्च शब्दार्थसम्बन्धनित्यत्वम् इति.
किञ्च पुरुषसूक्तादौ “तस्माद्विराड्जायत”, “ऋचस्सामानि जज्ञिरे”, “यजुस्त-

स्मादजायत” इत्यादिभिः उत्पत्तिः अभिहिता. तत्सर्वं प्रतिकल्पं समाननामरूपप्रवाहेण आविर्भावतिरोभावयोरेव पर्यवस्यति नतु नूतनतया उत्पत्तिः विवक्षितेति न काचिद् हानिः इति भावः. तथाच ग्रन्थसन्दर्भः “तस्माद् वेदेनैव कुयुक्तिनिरासे व्यक्तावेव पदानां शक्तिः आवृत्तिपक्षे च अविच्छिन्नप्रवाहे इति न कथमपि नित्यसम्बन्धहानिः इति दिक्” इति.

अत्र अन्योऽपि विषयो, यद्यपि निबन्धे नास्ति. तत्र प्रायः प्रस्थानरत्नाकरग्रन्थकर्तृसम्प्रदाये इयं प्रणाली दृश्यते. शब्दविषये, दूराद् यदा शब्दः आगच्छति सच शब्दः कर्णे कथम् आगच्छति? इति विषये नैयायिकैः वीचीतरङ्गन्यायेन वा कदम्बमुकुलन्यायेन वा भवितुम् अर्हति इति उक्तम्. श्रीपुरुषोत्तमाचार्यास्तु विशिष्टाद्वैतसिद्धान्तमतरीत्या प्रतिपादितवन्तः इत्ययं विशेषः. स विषयो मया उपपाद्यते. तत्र वीचीतरङ्गन्यायेन कदम्बमुकुलन्यायेन वा विभिन्नशब्दोत्पत्तिः श्रोतृदेशपर्यन्तं भवति इति विषयः प्रस्थानरत्नाकरग्रन्थकर्तृभिः न अङ्गीक्रियते, शब्दस्य अव्याप्यवृत्तित्वेन प्रादेशिकत्वेन कदम्बमुकुल-वीचीतरङ्गयोः प्रदेशान्तरएव दर्शनात्. तत्र दृष्टान्तस्य शब्दाविषमत्वाद् इति एका युक्तिः. कदम्बमुकुलन्यायेन दूरपर्यन्तम् उत्पत्तौ तत्तदवान्तरदेशस्थानाम् शब्दानाम् अश्रवणापत्तिः. यावदन्तम् एकैकनाश्येन दशदशशब्दारम्भे च अप्रामाणिकानन्तशब्द-तत्प्रागभावध्वंस इति द्वितीया युक्तिः. तत्र वीचीतरङ्गन्यायेनापि श्रोतृदेशप्राप्तिः शब्दस्य वक्तुं न शक्यते. वीचीतरङ्गन्याये च उत्तरोत्तरं वीचीनां प्रायः आधिक्यं दृश्यते. शब्दे तु एवं न. क्रमशो हासएव. यदि निकटे शृणोति तर्हि तीव्रतया श्रूयते. दूरे शृणोति तर्हि तदपेक्षया न्यूनतरं भवति. अतो वैषम्यम्. “वीचीतरङ्ग”न्याये च मन्दोच्चारणेऽपि तारश्रवणापत्तिः. तस्माद् अयमपि दृष्टान्तो विषमएव. तस्मात् “अन्तर्बहिश्च शब्दोत्पत्तौ वायुरेव प्रायशो निमित्तम्” इति उक्तम् आचार्यचरणैः. “अतएव क्वचिद् घर्षणादिनापि ध्वनिदर्शनात्” उक्तञ्च तृतीयस्कन्धे “नेतृत्वं द्रव्यशब्दयोः” इति. तथाच वायुबलादेव शब्दानां श्रोत्रदेशपर्यन्तं गमनं स्पष्टम्. अस्मिन् पक्षे वायुरपि शब्दं प्रति कारणम्. आकाशस्तु विशेषकारणम् इति भेदः. अतएव उक्तं तैः पञ्चभूतान्यपि कारणानि. वैशेषिकस्तु आकाशः

इति तत्र पंक्तिः अस्ति. अयं विषयः विशिष्टाद्वैतमतसम्प्रदायानुगतो वर्ततइति मम अभिप्रायः. तत्र श्रीयामुनेयाचार्यैः शब्दस्य गुणत्वं तथाच वायुबलादेव शब्दस्य श्रवणं भवति इति समर्थितम्. वायुबलादेव श्रवणं भवति नतु वीचीतरङ्गन्यायेन. तथाहि तैः सिद्धित्रयम् इति कश्चन ग्रन्थो व्यरचि. तत्र शब्दस्य नभोमात्रगुणत्वं निरस्य इयं पंक्तिः अस्ति “दृश्यन्ते गुणाअपि शब्दगन्धसूर्यालोकरत्नप्रभादयो गतिमन्तो धर्म्यतिवर्तिनश्च अतिसूक्ष्मो दूरगमनधर्मः”. भौतिकोहि शब्दः इति ग्रन्थेन सामान्यतो भौतिकत्वमेव प्रत्यपादि. तेन शब्दाः वायुरूपभूतबलादेव दूरे श्रोत्रादिदेशे श्रूयन्ते इति स्पष्टम्. अतो वायुबलादेव शब्दो दूरे गच्छति इति विषये वल्लभसम्प्रदाय-विशिष्टाद्वैतसम्प्रदाययोः मतैक्यम् अस्ति इति ग्रन्थद्वयपरामर्शेन स्फुटं भवति.

इयांस्तु विशेषो यद् एते प्रस्थानरत्नाकरग्रन्थकर्तारः विशिष्टाद्वैतिनः च शब्दस्य गुणत्वं तथा वायुबलादेव च दूरदेशे श्रवणं युज्यते. नतु नैयायिकोक्तरीत्या वीचीतरङ्गन्यायेन कदम्बमुकुलन्यायेन वा शब्दस्य श्रोतृदेशप्राप्तिः इति अभ्युपगच्छन्ति. भाट्टमीमांसकास्तु शब्दस्य विभुत्वादेव श्रोतृदेशप्राप्तिः युज्यते. एवं तस्य गुणत्वमपि न किन्तु द्रव्यत्वमेव इति विशेषतः शब्दस्य वैशिष्ट्यं प्रतिपादयन्ति.



चर्चा

शाब्दार्थसम्बन्धनित्यत्वविषये प्रस्थानरत्नाकरग्रन्थकर्तृणां
मीमांसकानां च मतभेदविमर्शः

डॉ. श्रीएन्. आर्. कण्णन्

शशिनाथ झा : शब्दो नित्यः इति विषये भवद्भिः प्रतिपादितम्. तद्विषये पुरुषोत्तमाचार्याणां मतं वर्तते यत् सत्कार्यवादानुसारेण तस्य प्रवाहनित्यता स्वीकरणीया. तत्र एतेषां मतानुसारेण शब्दस्य स्वभावो वर्तते यत् सो विसरणशीलः, आकाशे प्रसरति, दूरतरं गच्छति, तदनन्तरम् तस्य उत्पत्तिः, क्रमशः नाशश्च भवति. यो नश्यति सः नित्यः कथं भवति? तस्य समाधानं दत्तं यत् शब्दः उत्पादशाली न वर्तते अपितु आविर्भाव-तिरोभावौ भवतः. एतादृशः स्वभावो ध्वनेः वर्तते. वैयाकरणमतानुसारेण ध्वनिशब्दयोः भेदो वर्तते. “ध्वनेः शब्दश्च स्फोटानां ध्वनिस्तु खलु...ते, अल्पो महांश्च केषाञ्चिद् उभयं तत्स्वभावतः” इति वैयाकरणानां मतं वर्तते. तत्र किं प्रस्थानरत्नाकरकारो ध्वनिस्वरूपमेव शब्दं स्वीकरोति अथवा स्फोटात्मकमपि स्वीकरोति अथवा स्फोटात्मकं शब्दं निराकरोति? इति प्रश्नः.

एन्.आर्.कण्णन् : तत्र वर्णात्मकशब्दस्य नित्यत्वविषये आचार्यचरणानाम् इदानीम् अभिप्रायो वर्णितः. ध्वन्यात्मकशब्दविषये भवद्भिः पृच्छ्यते किल? ध्वन्यात्मकशब्दस्य नित्यता केनापि न उक्ता. वर्णात्मकशब्दस्यैव नित्यता उच्यते. एते तावत् प्रवाहरूपेण नित्यत्वं अङ्गीकुर्वन्ति. मीमांसकाः तावत्

स्वरूपतएव नित्यत्वम् अङ्गीकुर्वन्ति. ध्वनेः अनित्यत्वं मीमांसकैरपि नाङ्गीक्रियते. तत्र को विवादः? स्फोटस्तु एतैः न स्वीक्रियते.

रघुनाथ घोष : आकृतिः जातिरेव इति मीमांसकदेशिनां सिद्धान्तः. आकृतिः पृथग् अस्ति. जातिरपि पृथक् अस्ति. तर्हि जात्याकृत्योः मध्ये सामञ्जस्यं कथम् आयाति? इति एकः प्रश्नः.

एन्.आर्.कण्णन् : जात्याकृत्योः अभेदः कथम्? इति प्रश्नः. तत्र नैयायिकाः जातिः किमर्थम् अङ्गीकुर्वन्ति? अनुगतप्रतीतिनिर्वाहार्थं ते अङ्गीकुर्वन्ति. तत्र तावत् सर्वत्र “अयं गोः”-“अयं गोः” इति प्रतीतिः कथं जायते? इति विवेचनीयः. तत्र गवि सादृश्यम् आवश्यकम्. सौसादृश्यम्. यदि सादृश्यं न स्यात् तदा “अयं गोः”-“अयमपि गोः” इति प्रतीतिः न घटेत्. अतो गोभिन्ने अश्वे अन्यत्र वा “अयं गोः” इति न भवति. अतः सादृश्यम् आधारीकृत्य सा उपपत्तिः दीयते. तच्च सादृश्यं आकृत्यादिमत्त्वं शक्यते. यत्र एकैव आकृतिः वर्तते तत्र आकृत्यैव निर्वाहात्, किमर्थं जातिपदार्थो भवद्भिः अङ्गीकर्तव्यः? इति एतेषाम् अभिप्रायः. एतेषां नाम केवलं मीमांसकानां न, तत्र विशिष्टाद्वैतवेदान्तिनामपि अभिप्रायः.

रघुनाथ घोष : गोत्वस्य प्रयोजनं नास्ति.

एन्.आर्.कण्णन् : गोत्वं धर्मो अङ्गीक्रियते. आकृत्यैव अनुगतप्रतीतिनिर्वाहः कर्तुं शक्यते, इति मीमांसकाः, अनुगतप्रतीतेः जायमानत्वात् तत्र जातिः अङ्गीकर्तव्या इति उक्तं नैयायिकैः.

के.ई.देवनाथन् : तम् अभिप्रायम् अहं किञ्चित् विवरितुम् इच्छामि. तत्र आकृतिः जातितो भिन्ना न इति प्रथमतो नैयायिकैः उक्तम्. तत्र युक्तिः सूत्रे एवम् अस्ति : “व्यक्त्याकृतियुक्तेऽपि अप्रसंगात् प्रोक्षणादीनां मृद्गवके प्रवृत्तिः” इति सूत्रम्.

मृद्गवकं व्यक्त्याकृतियुक्तम् अस्ति. तथापि तत्र जातिः
नास्ति. अतएव “गां प्रोक्षयेद्” इति विधिः मृद्गवके
न प्रवर्तते इति सूत्रकारेण उक्तम्. अतः तत्र जातिः
नास्ति. आकृतिः जातिलिङ्गाख्या तत्र जातेः अभिव्यञ्जकः
आकारविशेषः स्वीकर्तव्यः इति जात्याकृत्योः भेदः उक्तः.
परन्तु, जातिस्थाने आकृतिरेव स्वीकृत्य भाट्टमीमांसकैः यद्
उपपादनं कृतम् अस्ति तस्य मूलन्तु अन्यत्. तत्र तावत्
आकृतिः संस्था अवयवसंस्थानविशेषः. अवयवसंस्थानविशे-
षस्तु प्रतिगवं भिद्यते. अस्याः गवि या संस्था वर्तते
सा संस्थातु अन्यस्यां गवि नास्ति. अतः एतैः उच्यते
यत् सर्वास्वपि गोषु किञ्चित् सौसादृश्यं, ‘सौसादृश्य’ शब्दस्तु
विशिष्टाद्वैती शब्दः, तत्स्थाने सदृशः कश्चनः आकारः
दृश्यते, भाट्टरीत्या, यश्च आकारो व्यक्तितो भिन्नाभिन्नः.
अतः आकारत्वेन रूपेण सः आकारः सर्वासु गोषु वर्तते
व्यक्तित्वेन रूपेण सएव आकारो व्यक्तिमात्रे विश्राम्यति
इत्यत्र भेदः उक्तः. आकारत्वेन रूपेण सर्वत्र अस्ति इत्यस्य
कोऽर्थः? इति चेत्, तस्याम् अवयवसंस्थायाम् अंशद्वयम्
अस्ति : एको अंशः एतैः उक्तया रीत्या सौसादृश्यम्.
अन्यो अंशो व्यक्त्यभिन्नत्वम्. व्यक्त्यभिन्नत्वं तेन रूपेण
आकृतिः तस्यामेव व्यक्तौ अस्ति. अतः आकृतेः ये
खण्डनं कुर्वन्ति, जात्यभिन्ना आकृतिः इति एकः पक्षो,
जातिभिन्ना आकृतिः इति अपरः पक्षः. तयोः पक्षयोः
वस्तुतो विरोधो नास्ति. अतिरिक्तां ये जातिं स्वीकुर्वन्ति
तेषाम् अभिप्रायः तत्र अवयवसंस्था तावत् तत्र-तत्र भिन्ना.
नवीननैयायिकाः ये आकृतौ शक्तिं पृथक् स्वीकुर्वन्ति,
पदस्य “व्यक्त्याकृतिजातयः पदार्थः” इति सूत्रानुसारेण.
केचिद् ‘आकृति’शब्दस्य सम्बन्धएव अर्थः इति निश्चयं
कृतवन्तः. मया उच्यमानं किञ्चिद् बाधितम् अस्ति तदा

भवन्तः... आकृतिं ये जातितो भिन्नां स्वीकुर्वन्ति तेषाम् आशयो भिन्नः. आकृतिरेव जातिः इति ये वदन्ति तेषाम् आशयो भिन्नः. पार्थसारथिमिश्रैः शास्त्रदीपिकायां, यत्र बौद्धमतस्य वा चार्वाकमतस्य वा खण्डनम् अस्ति तत्र, “न याति न च तत्रासीद् अस्ति पश्चात् नचांशवद् जहाति पूर्वं नाधारम् अहो व्यसनसन्ततिः” इति प्रसिद्धो अयं प्रश्नः. जातिः घटं त्यक्त्वा गच्छति वा? एवं प्रश्नं विधाय तत्र समाधानरूपेण एवम् उक्तम् अस्ति. आकृतिः तावत् व्यक्तितो भिन्नाभिन्ना. सैव जातिः. एवं सर्वम् उपपादितम् अस्ति. आकृतिशब्दार्थविषये अन्योऽपि क्लेशो वर्तते. गुणादीनां विषये का आकृतिः? आकृतिस्तु अवयवसंस्थानं भवति. गुणवाचकाः शब्दाः ‘नीलादि’शब्दाः सन्ति. तेषां विषये प्रश्नो वर्तते. तत्र तु समाधानम् अस्ति : व्यक्तिरेव आकृतिः भवति. गुणस्य तावद् आधारः, आधारं सामान्यं नास्ति, व्यक्तिरेव. एवं रीतिस्तु मया अन्येष्वपि ग्रन्थेषु दृष्टा वर्तते. इदानीं गौः व्यक्तिः. तद्गता जातिः गोत्वम्. गोत्वत्वं नाम किम्? अद्वैतसिद्धिकारैः गोत्वत्वं नाम तद्गोव्यक्तिरेव इति स्वीकृतम्, अनवस्थाभयात्. दीधितिकारैरपि स्वीकृतम् इति अहं स्मरामि.

रघुनाथ घोष : व्यक्तिराक्रियते यया सा आकृतिः. सैव च व्यावर्तकं विशेषणम्. अतः गुणेऽपि गुणत्वादेः आकृतित्वम्.

के.ई.देवनाथन् : भट्टवार्तिकं भवति. तेषां सिद्धान्तो अयं भवति : व्यक्तिः आक्रियते. व्यक्तिः गुणविशेषाश्रयोः मूर्तिः. व्यक्तेः निर्देशः वर्तते न्यायसूत्रे.

एन्.आर्.कण्णन् : अन्यः प्रश्नो भवताम् अस्ति. तत्र एतेषाम् अयम् अभिप्रायो अस्ति : ‘शाबलेयः’-‘बाहुलेयः’ विषये. तत्र गौः शाबलेयः. गौः बाहुलेयः. तत्र देशीयत्वेन प्रतीतिः. बहुलदेशीयः गौः.

शबलदेशीयः गौः.

प्रह्लादाचारः : शबला गौः इत्यस्य विचित्रवर्णा गौः. तत्र देवनाथाचार्यैः
निरूपितं “शब्दो गुणः, तस्यच नित्यत्वं, वायुना तस्य
गमनं वीचित्ररङ्गन्यायेन भवति” इति परन्तु गुणस्य गमनं
कथम् उपपाद्यते? शब्दो द्रव्यम् इति वादिना कथञ्चित्
वक्तुं शक्येत. शब्दो गुणः इति अङ्गीकृत्य वायुना तस्य
सञ्चारो भवति इति कथं वक्तुं शक्यते?

के.ई.देवनाथन् : तत्सम्बन्धिः संशयो मम. अस्मिन् ग्रन्थे गुणत्वं स्वीकृतं
वा इति मम संशयः.

एन्.आर्.कण्णन् : गुणस्य गामित्वन्तु न भवति. कथम्? तत्र चलनक्रिया...गु-
णत्वं स्वीक्रियते ग्रन्थकारैः.

प्रह्लादाचारः : शब्दस्य आश्रयो वायुः.

एन्.आर्.कण्णन् : यामुनाचार्यैः अङ्गीकृतम्. एतैरपि अङ्गीकृतम्. तत्र
आकाशः...

रघुनाथ घोष : वायुगुणकः शब्दः! न आकाशगुणकः?

एन्.आर्.कण्णन् : वायुरपि आश्रयः. तत्र आकाशः समवायी न निमित्तः
एवं रीत्या तैः स्वीक्रियते, पाञ्चभौतिकत्वम्.

प्रह्लादाचारः : यदि वायोः निमित्तकारणत्वम् अङ्गीक्रियते तर्हि किं
निमित्तकारणचलनात् कार्यस्य चलनं भवति? कुम्भकारस्य
चलने कुम्भस्यापि (किमु) चलनं भवति?

के.ई.देवनाथन् : वायुः अधिकरणमेव. समवायिशब्दस्तु नास्ति.

प्रह्लादाचारः : समवायिशब्दानङ्गीकारेऽपि तत्स्थाने किमपि उच्यते किल?

गो. श्या. म. : क्वचित् स्वद्रव्याधिकदेशवर्ती गुणो भवति, “दूराद् गन्धो
वाति” न्यायेन. पुष्पन्तु उद्यानएव वर्तते तद्गन्धस्तु दूरेऽपि
जनो अनुभवति. अस्माकं मतेऽपि शब्दः पाञ्चभौतिकः.

के.ई.देवनाथन् : शब्दो व्यापकः स्वीक्रियते एतैः.

गो. श्या. म. : पाञ्चभौतिकः शब्दः नतु केवल आकाशगुणकः शब्दः.

के.ई.देवनाथन् : व्यापकत्वं स्वीक्रियते इति मन्ये.

गो. श्या. म. : यथा आकाशे गुणरूपेण वर्तते तथा वायावपि वर्तते.
ग्रन्थकारैः एवम् उच्यते “घर्षणादिना पाषाणेष्वपि शब्दः...”.

के.ई.देवनाथन् : मया एवं चिन्त्यते “नैवं कुयुक्तिभिः वर्णस्य
नित्यत्व-व्यापकत्वे प्रतिक्षेप्तुं शक्ये” इति रीत्या एतैः
शब्दस्य नित्यत्वं व्यापकत्वं च स्वीक्रियते. अतः शब्दस्य
व्यापकत्वात्...

गो. श्या. म. : यद्यपि व्यापकः शब्दः सतु अन्यः. शब्दस्य यद् व्यापकं
स्वरूपं तद् एकम्. यद् ध्वन्या नीयते तद् व्यापकं न
भवति.

के.ई.देवनाथन् : व्यापकः शब्दः तत्र-तत्र अभिव्यज्यते. तत्र गमनं नास्ति
इति मम भाति.

गो. श्या. म. : ध्वन्या तत्र-तत्र अभिव्यज्यते.

के.ई.देवनाथन् : विशिष्टाद्वैते शब्दस्य व्यापकत्वं न स्वीक्रियते. पञ्चसु
भूतेषु शब्दस्य स्थितिः उत्पत्तिश्च स्वीक्रियते. अतः
पञ्चीकरणप्रक्रियायां आकाशे यथा शब्दो भवति ततः
तत्र उत्पत्तिः भवति. आकाशाद् वायुतन्मात्रं, वायुतन्मात्रात्
वायूत्पत्तिः इति क्रमेण आकाशस्थः शब्दो वाय्वादिक्रमेण
पृथिव्यामपि आगच्छेद् इति विशिष्टाद्वैतसिद्धान्तः.

गो. श्या. म. : एकैकोत्तरोत्तरभूतस्य पूर्वपूर्वोपादानकत्वात्. पूर्वपूर्वगुणानाम्
अनुवृत्तिः उत्तरोत्तरेषु भूतेषु भवति. “आकाशाद् वायुः.
वायोः अग्निः. अग्नेः आपः. अद्ध्यः पृथिवी. पृथिव्याम्
ओषधयः”. तेन पूर्वपूर्वोपादानानां गुणानाम् उत्तरोत्तरेषु उपादेयेषु
भूतेष्वपि अनुवृत्तिः भवति. एतादृशो अस्माकमपि सिद्धान्तः.

के.ई.देवनाथन् : अत्र एकं नैयायिकसूत्रम् अस्ति. “पूर्वपूर्वगुणोत्कर्षात्

तत्तत्प्रधानम्” गन्धादिषु गुणेषु पूर्वपूर्वम् अपोह्य गन्धगुणः पृथिव्याम् अस्ति. नैयायिकप्रक्रियातु पृथिवीम् आरभ्य भवति. अन्तिमः शब्दः. शब्दमात्रम् आकाशे इति नैयायिकप्रक्रिया. अस्माकं प्रक्रियातु भिन्ना भवति. सृष्टिक्रमानुसारेण आकाशम् आरभ्य ततः पृथिव्यां सर्वे गुणाः सन्ति.

एन्.आर्.कण्णन् : श्रीयामुनेयाचार्यस्य ग्रन्थसन्दर्भः एवम् अस्ति : “दृश्यन्ते गुणाः शब्दगन्धसूर्यालोकरत्नप्रभादयो गतिमन्तः”. ‘गतिमन्तः’ इति अस्ति. धर्मिणं विहायापि गन्तुं शक्नोति.

गो. श्या. म. : द्रव्याधिकदेशवर्तित्वं “पुण्यस्य कर्मणो दूराद् गन्धो वाति” इति न्यायेन.

के.ई.देवनाथन् : मया एवं स्वीकृतम् अस्ति. धर्म्यतिवर्तिनं नाम धर्मिणं विहाय गच्छति इति अर्थो नास्ति. धर्म्यपक्षया व्यापकं भवति. यथा कस्मिंश्चिद् दीपे वर्तमानः प्रकाशः सर्वत्र अस्ति परन्तु आधारन्तु न त्यजति. दीपस्तु शान्तः चेत् प्रभापि शान्ता भवति.

गो. श्या. म. : एकान्तेन धर्मिणं न त्यजति अंशतः त्यजति.

के.ई.देवनाथन् : गुणेषु अंशाः न सन्ति. प्रभा द्रव्ये अस्ति. शब्दो गुणो भवति. भवद्भिः प्रभादृष्टान्तः उक्तः. तत्र सिद्धान्ते “प्रभायाः गुणत्वव्यपदेशस्तु नित्यतदाश्रयत्व-तच्छेशत्वनिबन्धनः” इति जिज्ञासाधिकरणभाष्यम्. अतो “धर्मिणम् अतिवर्त्य वर्तते” इतितु न वक्तव्यम् इति भाति.

गो. श्या. म. : नोचेद् देहे चैतन्यमेव न उपसङ्गामेत अणुपरिमाणवादिनां मते.

के.ई.देवनाथन् : अस्माकं सिद्धान्ते अणुपरिमाणो नास्ति. वयन्तु धर्मभूतज्ञानस्य सङ्कोचविकासशालिनः परिणामं स्वीकुर्मः.

गो. श्या. म. : तदेव आयातम्.

आकृतिशक्तिवादः : मीमांसकपक्षः प्रस्थानरत्नाकरपक्षः च

डॉ. के. ई. देवनाथन्

पदानां शक्तिः अर्थे इति सिद्धम्. स पदार्थः कः? इति विवादे आकृतिरेव पदशक्या इति वदन्ति मीमांसकाः. नैयायिका पुनः जातिविशिष्टव्यक्तौ पदशक्तिं स्वीकुर्वन्ति. प्रस्थानरत्नाकरे तु व्यक्तिरेव पदार्थः इति निरूपितम्. अत्र निबन्धे तानि मतानि प्रदर्श्य किञ्चित् विमृशामः.

भाट्टमीमांसकमतम् :

आकृत्यधिकरणे (मी.सू.१।३।३०-३५) ^१प्रयोगचोदनाभावाद् अर्थैक-
त्वम् अविभागात् स्यात्. ^२अद्रव्यशब्दत्वात् ^३अन्यदर्शनाच्च इति त्रिभिः
सूत्रैः व्यक्तिरेव पदशक्यार्थः इति पूर्वपक्षं विधाय ^४आकृतिस्तु क्रियार्थत्वात्
^५न क्रिया स्याद् इति चेद् अर्थान्तरे विधानं न द्रव्यमिति चेत् ^६तदर्थत्वात्
प्रयोगस्याविभागः इति सूत्रत्रयेण आकृतिरेव पदार्थः इति न्यरूपि.

तथाहि, “व्रीहीन् अवहन्ति” इत्यादिविधिना बोधिताः अवघातादिक्रियाः
लिङ्गकारकसंख्यादयः च जातौ अन्वेतुम् अयोग्याः. अपिच “गौः शुक्ला”
इति सामानाधिकरण्यनिर्देशः ‘गो’पदस्य गोत्ववाचकत्वे न युज्यते अपितु
व्यक्तिवाचित्वेन. नच व्यक्तिवाचित्वे जातेः पदाद् बोधो न स्याद्
इति वाच्यं, लक्षणादिना जातिबोधस्य सम्भवात्. अथवा, व्यक्तिशक्तिग्रहो
जातिविशिष्टशाब्दबुद्धित्वावच्छिन्नं प्रत्येव हेतुः इति स्वीक्रियते; अतो, जातौ
शक्त्यभावेऽपि जातिभानम् अन्तरा शाब्दबोधो न पर्यवस्यति इति.

नच जातौ शक्तिः व्यक्तौ वा शक्तिः इत्यत्र विनिगमनाविरहः
इति वाच्यं, व्यक्तिशक्तिपक्षे लाघवरूप विनिगमकसत्त्वात्. शक्तिसम्बन्धेन

पदविशिष्टो अर्थः इति ज्ञानं शाब्दबोधे कारणम्. अस्मन्मते घटो 'घट'पदवान् इति घटत्वं धर्मितावच्छेदकीकृत्य घटप्रकारतावगाहि ज्ञानं घटत्वविशिष्टशाब्दबुद्धित्वावच्छिन्नं प्रति कारणम् इति आयातम्. घटत्वाद्याकृतिशक्तिवादे घटत्वत्वं धर्मितावच्छेदकीकृत्य घटत्वं शक्तिसाबन्धेन घटपदवदिति ज्ञानं कारणं वक्तव्यम्. एवञ्च घटत्वत्वस्य घटेतरावृत्तित्वरूपस्य अनेकपदार्थघटितस्य प्रवेशे कार्यकारणभावे गौरवम्.

नच व्यक्तिशक्तिपक्षे शक्त्यानन्त्यदोषः समस्ति इति चिन्त्यं, तस्य फलमुखत्वात्. अतो लाघवाद् व्यक्तावेव शक्तिः जातिविशिष्टव्यक्तौ वा न जातिमात्रे इति पूर्वपक्षः.

अत्र भाट्टानाम् अयं सिद्धान्तः : जातावेव पदस्य शक्तिः, व्यक्तिशक्तिपक्षे “‘घट’पदवान् घटः” इति शक्तिग्रहस्य घटत्वधर्मित्वावच्छेदकस्य, “‘घट’पदं शक्तत्वसम्बन्धेन घटविशिष्टम्” इति शक्तिग्रहस्य वा शाब्दबोधं प्रति कारणत्वम् इति विनिगमनाविरहात् कार्यकारणभावानन्त्यप्रसङ्गः. अस्मन्मते तु “घटत्वं शक्तत्वसम्बन्धेन ‘घट’पदविशिष्टम्” इति शक्तिग्रहस्य घटत्वत्वधर्मितावच्छेदककत्वात् सकलघटानां ग्राह्यत्वापत्तिरिति गौरवसद्भावाद् “‘घट’पदं शक्तत्वसम्बन्धेन घटत्वविशिष्टम्” इति शक्तिग्रहएव कारणम् इति लाघवम्. “‘घट’पदं शक्तत्वसम्बन्धेन घटत्ववद्” इति शक्तिग्रहस्य तु स्वरूपेण घटत्वजात्यवगाहिनो घटत्वत्वरूपगुरुधर्मानवगाहनात्. जातेर्हि स्वरूपतो भानं समवायातिरिक्तसम्बन्धेनापि भवति.

एवञ्च जातौ केवलं पदस्य शक्तिः. व्यक्तिबोधस्तु जातिव्यक्त्योः अभेदात् जातिशक्तिज्ञानस्य जातिविशिष्टव्यक्तिबोधं प्रति कारणत्वस्वीकाराद् वा. अथवा जात्या व्यक्तिः लक्ष्यते इति. एवञ्च क्रियाकारकसंख्यादीनाम् अन्वयो न अनुपपन्नः इति. एवं भाट्टमतं निरूपितमपि अर्वाचीनैः परिष्क्रियते.

तथाहि - लक्षणया पदात् व्यक्तेः लाभः इति न. आक्षेपादेव पदात्

व्यक्तिः लभ्यते. आक्षेपश्च अर्थापत्तिः अनुमानं वा. केचिद् भाट्टाः श्रीकरादयो “व्यक्तिबोधः औपादानिकः” इति आहुः. जातिवाचकपदात् प्रथमं जातेः शाब्दबोधः, शाब्दसामग्रीसमवहितम् अनुपपद्यमानत्वज्ञानं व्यक्तिबोधं सम्पादयति इति तन्मतम्. तत् न शोभते, उपादानं नाम अर्थापत्तिः. तच्च व्यक्त्याश्रितत्वं विना जात्याम् अनुपपन्नम् इत्येवं रूपम्. अर्थापत्यपेक्षया को विशेषो अस्ति तन्मते ? नच जातिरेव व्यक्तिबोधिका, व्यक्तिबोधस्य जातिकरणकत्वमेव औपादानिकत्वं प्रकृते इति वाच्यं, जातेः अतिरिक्तप्रमाणत्वापत्तेः तदपेक्षया व्यक्तिशक्तिस्वीकारस्यैव उचितत्वात्. अपिच जातेः नित्यतया सर्वदैव तदुपादानकव्यक्तिधीवारणाय जातिहेतुकव्यक्तिबोधे जातिशक्तिज्ञानघटित- तच्छाब्दसामग्र्याः सहकारित्वं स्वीकर्तव्यम्. एवञ्च तादृशसामग्र्यैव व्यक्तिज्ञानप्रयोजकत्वसम्भवेन जातेः करणत्वकल्पनं व्यर्थम्. नच जातिनिरपेक्ष- जातिभासक-शाब्दसामग्र्याः व्यक्तिज्ञानप्रयोजकत्वे व्यक्त्यंशेऽपि शाब्दत्वम् आवश्यकं, तथा सति च वृत्तिज्ञानजन्य-व्यक्तिस्मृतेरपि अपेक्षा स्याद् जातेः करणत्वे च व्यक्त्यंशे औपादानिकत्वमेव नतु शाब्दत्वम् इति न तदपेक्षा इति वाच्यं, व्यक्तिज्ञानांशे जातेः करणत्वे तदंशे अशाब्दत्वोपगमसम्भवे तदकरणत्वेऽपि व्यक्त्यंशे अशाब्दत्वोपगमसम्भवात्. अतः उक्तः श्रीकरपक्षः अनुपपन्नः.

मण्डनमिश्रपक्षः :

मण्डनमिश्रास्तु : पदस्य शक्तिः आकृतिमात्रे. व्याक्तिबोधो लक्षणया भवति. तथाहि “गौः उत्पन्ना - गौर्नष्टा” इत्यादिः प्रयोगो न जातिविवक्षया भवति, तस्याः नित्यत्वात्. अतः उत्पादविनाशौ व्यक्तिगतौ-एव विवक्षितौ. “जातेरस्तित्वनास्तित्वे नहि कश्चिद् विवक्षति, नित्यत्वात् लक्ष्यमाणायाः व्यक्तेस्तेहि विशेषणे” इति. अतो जातिवाचकस्य ‘गवा’दिपदस्य लक्षणया व्यक्तिबोधकत्वं स्वीकार्यं; यथा, नीलगुणवाचकस्य ‘नील’पदस्य नीलगुणविशिष्टपरत्वं लक्षणया स्वीक्रियते तथा ‘गवा’दिपदस्य जातिवाचकत्वस्य व्यक्तिबोधकत्वं लक्षणया स्वीकर्तव्यम्. नच “स्वार्थादन्येन रूपेण ज्ञाते भवति लक्षणा” इति वचनविरोधात् कथं गोत्वेन स्वार्थेन गोः व्यक्तेः

बोधः इति वाच्यम्? 'स्वार्थ'शब्दस्य स्वशक्यः इति अर्थाभावात्, स्वशक्यतावच्छेदकः इत्येव तदर्थत्वात्. एवञ्च व्यक्तिः लक्षणाया लभ्यते इति आहुः. तदपि न शोभनम्. 'गवा'दिपदात् लक्षणाया गोत्वादिप्रकारकबोधस्वीकारे जातौ शक्तिः न अपेक्षिता स्यात्. 'गो'पदस्य गोत्वविशिष्टे लक्षणायाः उपगमे गोत्वस्य लक्ष्यतावच्छेदकत्वं भवति. तेनैव उपपत्तौ तस्य शक्यत्वं न स्वीकार्यं, प्रयोजनाभावात्. नच पदस्य कुत्रचित् शक्तिः नास्ति चेत्, शक्यसम्बन्धरूपा लक्षणापि वक्तुं न शक्यतइति गोत्वादौ शक्तिः स्वीकार्यैव इति वाच्यम्. लक्षणासिद्धयर्थं पदस्य शक्तिकल्पने 'गो'पदस्य गोत्वैव शक्तिः कल्प्या न द्रव्यत्वादौ इत्यत्र विनिगमकत्वाभावात्. नच 'गो'पदस्य गोत्वे यथा प्रयोगः तथा द्रव्यत्वादौ नास्ति इति विनिगमकम् अस्तीति शङ्क्यं, स्वतन्त्रतया गोत्वादावपि प्रयोगस्य अभावात्. प्रयोगविरहस्तु तुल्यैव. नच लक्षणा नाम शक्यसम्बन्धः. तज्ज्ञानं शाब्दबोधोपयोगि. शक्तिश्च स्वज्ञानद्वाराशाब्दबोधानुपयोगिन्यपि लक्षणाघटकतया उपयुज्यते इति शक्तेः आवश्यकता इति शङ्क्यं, स्वज्ञानद्वारा पदार्थोपस्थितिम् अजनयित्वा शाब्दबोधम् असम्पादयन्त्याः शक्तेः वृत्तित्वोच्छेदप्रसङ्गात्. तस्मात् लक्षणापक्षो न युक्तः. एवमेव खण्डदेवाचार्याभिमतो लक्षणापक्षोऽपि न उपपन्नः.

कुब्जशक्तिवादः :

आकृतिशक्तिवादिनएव केचिद् व्यक्त्यंशे कुब्जां शक्तिं स्वीकुर्वन्ति. व्यक्त्यंशे शक्तेः 'कुब्जत्वं' नाम व्यक्तेः वाच्यत्वव्यवहाराजनकत्वम्. तत्पक्षं विवृणुमः : पदस्य यथा जातौ शक्तिः तथा व्यक्तावपि शक्तिः अस्ति परन्तु शाब्दबोधं प्रति व्यक्तिशक्तिज्ञानत्वेन हेतुत्वं नास्ति. यद्यपि शक्तिज्ञानविषयत्वं जाताविव व्यक्तावपि वर्तते, तथापि तावन्मात्रेण व्यक्तेः वाच्यत्वं वक्तुं न शक्यते. शाब्दबोधेहि जातिव्यक्तिरिव पदार्थसम्बन्धोऽपि भासते. तस्यतु यथा पदवाच्यत्वं न उच्यते तथा व्यक्तेरपि न वाच्यता. यद्विषयकत्वेन शक्तिज्ञानस्य तद्विषयकशाब्दबोधजनकत्वं तत्त्वमेव वाच्यताव्यवहारः नियामकम्, अन्वयांशे कुब्जशक्तिसत्त्वेऽपि यथा तद्विषयकत्वं शक्तिज्ञानजनकतायां न अवच्छेदकं तथा व्यक्त्यंशे तत्सत्त्वेऽपि तद्विषयकत्वस्य

शक्तिज्ञानजनकतायाम् अनवच्छेदकत्वात् न व्यक्तौ वाच्यत्वव्यवहारः. एतेषां मते गोत्वज्ञाने 'गो'पदस्य शक्तिः स्वीक्रियते. ज्ञाने पदानां शक्तिः इति पक्षः. "तज्ज्ञानशक्तं पदं तद्वाचकम्" इति कथ्यते. अन्वयोऽपि शक्तिज्ञाने विषयः तथापि तस्य तद्वाच्यत्वं नास्ति इति आशयः. वस्तुतो यद्विषयकत्वविशिष्ट-ज्ञानविषयकत्वेन शक्तिज्ञानस्य शाब्दधीजनकत्वं तद्वाचकत्वं तत्त्वस्य. नच एवं सति ज्ञानत्वज्ञानस्यापि 'ज्ञान'पदवाच्यत्वापत्तिः, ज्ञानविषयकशाब्दबोधत्वावच्छिन्नं प्रति 'ज्ञान'पदशक्तिज्ञानत्वेन कारणत्वेन ज्ञानत्वज्ञानस्य च सामान्यतो ज्ञानविषयकत्वेन तद्विषयकत्वेन तद्विषयक-शाब्दबोधजनकत्वम् इत्यत्र तत्पदेन ज्ञानत्वज्ञानस्यापि धर्तुं शक्यत्वाद् इति वाच्यं, शाब्दधीजनकतायां यद्विषयकत्वविशिष्ट-ज्ञानविषयकत्वावच्छिन्नत्व-निवेशेन शाब्दधीनिष्ठ-शक्तिज्ञानजन्यतायां च यद्विषयकत्वावच्छिन्नत्वनिवेशेन च वारणात्.

नच शक्तिज्ञाने व्यक्तेरपि विषयत्वे व्यक्त्यंशे शक्तिज्ञानम् अपेक्षितम् इति आयाति; एवञ्च, कथं व्यक्त्यंशे शक्तेः कुब्जत्वम् इति वाच्यम्? कार्यकारणभावावच्छेदककोटौ व्यक्त्यनन्तर्भावात् तदंशे कुब्जत्वव्यवहारस्य उपपत्तेः. गौः 'गो'पदशक्या इति शक्तिज्ञानस्य गोविषयकस्य कारणत्वेऽपि गोत्वधर्मितावच्छेदकशक्तिज्ञानत्वेन व्यक्तिविषयताम् अनन्तर्भाव्यैव तस्य गोत्वप्रकारकशाब्दबुद्धौ हेतुत्वस्वीकारात्. एवञ्च व्यक्तौ कुब्जा शक्तिः, आकृतौ वाच्यत्वव्यवहारोपयोगिनी शक्तिः इति मतं विवृतम्.

तन्मतपरिशीलनम् :

"जातिधर्मितावच्छेदकशक्तिज्ञानं हेतुः" इति कथ्यते भवता परन्तु "व्यक्तिविषयता कारणतावच्छेदककोटौ न प्रविशति" इति उच्यते, तद् असङ्गतं, धर्मितावच्छेदकताहि विशेष्यतावच्छेदकता. साहि स्वनिरूपकविशेष्यतां विना कथं ज्ञाननिरूपकतां भजेत्? एवञ्च व्यक्तिविषयताया अपि कारणतावच्छेदककोटौ प्रवेशे कथं व्यक्त्यंशे शक्तेः कुब्जात्वम् इति. अपिच 'घट'पदं घटत्वे शक्तमिति शक्त्यंशे घटत्वप्रकारकशक्तिज्ञानापेक्षया

व्यक्त्यवगाहिशक्तिग्रहो गुरुभूतएव, कारणतावच्छेदककोटौ व्यक्तिविषयताख्या-
धिकविषयतायाः निवेशात्.

वस्तुतस्तु “कुमतिः पशुः” ‘घूमाद्’ इत्यादि सर्वलाक्षणिकस्थलेऽपि
अन्वयबोधो अनुभवसिद्धः इति लाक्षणिकस्यापि अनुभासकत्वं स्वीकार्यम्.
एवञ्च लाक्षणिकस्य शाब्दबोधजनक-शक्तिमत्त्वम् आपततीति ज्ञाने पदानां
शक्तिः इति पक्षो न युक्तः. अयञ्च कुञ्जशक्तिवादः प्राभाकरैकदेशिनाम्
अभिमतः. एवञ्च आकृतिरेव पदार्थः इति भाट्टमतमेव युक्तम्.

प्राभाकरमतम् :

प्राभाकरास्तु “कार्यान्विते पदानां शक्तिः” इति वदन्तो अनुभावकशक्तेः
अन्वितबोधकत्वेऽपि स्मारकशक्तिः जातिमात्रे इति स्वीकुर्वन्ति. तत्र प्राभाकरमते
जातेः व्यक्तेः च भेदः. अनन्यत्वं नास्ति. इदानीं प्रश्नो भवति — व्यक्तिः
लक्षणया न लभ्यते इति चेत् कथं लभ्यते? तथाहि ‘गवा’दिपदस्य
जातिमात्रशक्तत्वे कथं तत्पदाद् व्यक्तेः स्मरणं शाब्दबोधः च इति चेत्,
फलबलेन जातिशक्तिज्ञानस्यैव व्यक्तेरपि स्मारकत्वम् इति स्वीकारात्. व्यक्तिम्
अविषयीकृत्य स्वरूपतो गोत्वादिज्ञानासम्भवाद्, गोत्वाद्युद्बोधकस्यैव च
व्यक्त्युद्बोधकत्वात्. हस्तिसम्बन्धि हस्तिपकज्ञानात्मकोद्बोधकबलाद् यथा
हस्तिपकज्ञानं सम्बन्धितावच्छेदकहस्तित्वे सम्बन्धाग्रहेऽपि हस्तिना सह
हस्तित्वमपि स्मारयति तथा प्रकृतेऽपि शक्तिज्ञानस्य व्यक्त्यंशाविषयकत्वेऽपि
पदरूपैकसम्बन्धिज्ञानेन जातिरूपापरसम्बन्धिस्मरणे सति व्यक्तिस्मरणं प्रत्यपि
उद्बोधकत्वं स्वीक्रियते. नच तद्धर्मप्रकारकस्मृतौ तद्धर्मावच्छिन्नसम्बन्धितया
गृहीतवस्तुज्ञानस्य हेतुत्वं वक्तव्यं, प्रकृते च जातिप्रकारकस्मृतौ
जात्यवच्छिन्न-व्यक्तिसम्बन्धितया गृहीतपदज्ञानं नास्तीति कथं व्यक्तिस्मरणम्
इति वाच्यम्, अदृष्टादिरूपोद्बोधकभेदेन कार्यकारणभावस्य भिन्नत्वात्. प्रकृते
व्यक्तिसम्बन्धितया पदज्ञानस्य अभावेऽपि व्यक्तिस्मरणासम्भवे बाधकाभावात्.
नच जातिशक्तिज्ञाने नियमतो जातिप्रकारेण व्यक्त्यभानात् तज्जन्यसंस्काराद्
नियमतो व्यक्तिस्मरणासम्भवः इति वाच्यं, व्यक्तिविषयकज्ञानान्तरस्य

आवश्यकतया तज्जनितसंस्कारेण व्यक्तिस्मरणसम्भवात्.

ननु तद्धर्मप्रकारक-धर्मिविशेष्यक-शब्दबोधे तद्धर्मप्रकारेण धर्मिगृहीतवृ-
त्तिक-पदज्ञानजन्य-तद्धर्मप्रकारकोपस्थितिः हेतुः इति प्राभाकरमते तद्धर्मप्रकारेण
धर्मिगृहीतवृत्तिकपदज्ञानाभावात् कथं तादृशः शाब्दबोधः इति. नच
तद्धर्मगृहीतवृत्तिकपदज्ञानजन्योपस्थितिरेव निवेश्या इति वाच्यं, 'पशु'पदस्थलेऽपि
तथा स्वीकारापत्तेः. 'पशु'पदस्यहि प्राभाकरा अपि विशिष्टे एवं शक्तिं स्वीकुर्वन्ति.
नच पशुत्वादिरूपोपाधिविशिष्टविषयकशाब्दबोधे विशिष्टगृहीतवृत्तिकपदज्ञानजन्या
उपस्थितिः कारणम् अन्यत्र अयं कार्यकारणभावः इति वाच्यं, एवमपि
जातिमल्लाक्षणिकपदज्ञानात् जातिप्रकारकशाब्दबोधानुपपत्तेः. लक्षणाज्ञानाधीनप-
दार्थोपस्थितेः हेतुत्वान्तरकल्पने गौरवम्. प्राभाकरास्तु लक्षणास्थले विशिष्टे
वृत्तिज्ञानमेव कारणम् इति वदन्ति. नच अर्थाध्याहारवादिमते पदजन्य-
तादृशोपस्थितित्वेन कारणत्वस्य अभावादेव एतादृशापत्तिः (कीदृशरीत्या
वृत्तिग्रहाधीनोपस्थितिः कारणम् इति) नास्त्येव इति न शङ्क्यं, सर्वार्थाध्याहारस्य
तन्मतेऽपि नेष्टत्वात् पदजन्यवृत्तिग्रहाधीनोपस्थितेः तन्मतेऽपि कारणत्वावश्यक-
त्वात्. तस्माद् व्यक्तिशक्त्यस्वीकारे तद्धर्मप्रकारेण धर्मिगृहीतवृत्तिकपदज्ञानजन्य-
तद्धर्मप्रकारकोपस्थितिः तद्धर्मप्रकारकधर्मिविशेष्यकशाब्दबोधे कारणम् इति
कार्यकारणभावः उपपद्येत इति चेत्, न, तद्धर्मप्रकारेण धर्मिगृहीतवृत्तिकेति
कार्यकारणभावस्यैव अभावात्, शक्तिलक्षणासाधारणानतिप्रसक्तवृत्तित्वस्य
दुर्वचत्वात्. व्यक्तिशक्तिवादिनापि शक्तिज्ञानाधीनोपस्थितेः लक्षणाधीनोपस्थितेः
च पृथगेव कारणत्वस्य उपपादनीयत्वात्. एवञ्च तद्धर्मप्रकारकवृत्तिज्ञानाधीन-
पदजन्योपस्थितेरेव कारणत्वं शक्तिस्थले स्वीकार्यम्. 'पशु'पदादिस्थले
जातिमल्लाक्षणादिपदस्थले च तद्धर्मप्रकारेण धर्मिगृहीतशक्तिकपदज्ञानाधीनो-
पस्थितित्वेन तद्धर्मप्रकारेण धर्मिगृहीतलक्षणाक-पदजन्योपस्थितेः कारणत्वं
शक्तिस्वीकारः. नच तद्धर्मावच्छिन्नविषयतानिरूपित-शक्तिविषयतानिरूपित-
विषयताशालिज्ञानत्वेन व्यक्तिशक्तिवादे व्यक्तौ शक्तिलक्षणा-ग्रहयोः अनुगमः
सम्भवति, "गोसम्बन्धिशक्तं पदम्" इति लक्षणाग्रहे, "पदशक्यसम्बन्धिनी
गौः" इति लक्षणाग्रहे वा गोत्वावच्छिन्नविषयतायाः निरूपितत्वस्य

गोत्वावच्छिन्नविषयतायां सत्त्वाद् इति वाच्यं, साक्षान्निरूपितत्वं शक्तिग्रहस्थले, परम्परया शक्तिविषयतानिरूपितत्वस्य लक्षणाग्रहस्थले व्यक्तिविषयतायां उपपादनस्य युक्तत्वाद् साक्षान्निरूपितत्व-परम्परानिरूपितत्वयोः अनुगमकस्य रूपस्य अभावात्. तथाच जातिमान् शक्तिज्ञानं विशिष्टविषयकं स्मरणं जनयितुं समर्थएव इति प्राभाकरमतम्.

नैयायिकमतम् :

नैयायिकास्तु “जात्याकृतिव्यक्तयः पदार्थः” इति गौतमसूत्रं प्रमाणयन्तो जातौ व्यक्तौ आकृतौ च एका शक्तिः इति स्वीकुर्वन्ति. एतन्निष्ठा एका शक्तिः इति बोधनार्थमेव सूत्रे ‘पदार्थः’ इति एककथनम्. नवीननैयायिकास्तु घटादिपदाद् जातेः व्यक्तेरिव तत्सम्बन्धस्यापि शाब्दबोधे भानात्, तस्यच आकाङ्क्षावद् भासकान्तराभावात्, तद्धर्म-तद्वैशिष्ट्य-तदाश्रयेषु त्रिषु पदस्य शक्तिः इति प्रतिपादयन्ति. आकृतौ केचित् नवीनाः पृथक् शक्तिं स्वीकुर्वन्ति. केचित्च सूत्रस्थः ‘आकृति’पदं जातिव्यक्त्योः सम्बन्धपरम् इति वदन्ति.

नच ‘घटा’दिपदात् घटत्वादिरूपेण अपूर्वव्यक्तीनां भानं कथं भवेद् इति वाच्यं, सामान्यलक्षणायाः अङ्गीकारेण अपूर्वव्यक्तीनामपि सामान्येन आकारेण पूर्वं ज्ञानसम्भवात्. परन्तु, सामान्यलक्षणानङ्गीकर्तृदीधितिकारपक्षे, तदङ्गीकारपक्षोऽपि ‘घट’पदेन अपूर्वघटव्यक्तेः बोधः कथं सम्भवति? इति विवेचनीयम्. नैयायिकास्तु अन्वयांशे शक्तिं न स्वीकुर्वन्ति. नच तद्विषयकशाब्दबोधं प्रति वृत्तिग्रहाधीन-तद्विषयकोपस्थितेः कारणत्वस्वीकाराद् अन्वयविषयक-शाब्दबोधं प्रति तदंशे वृत्तिज्ञानम् आवश्यकम् इति वाच्यं, ‘पशु’पदं लोम्नि शक्तं, लाङ्गूलवति च शक्तम् इति पृथक्शक्तिज्ञानात् उपस्थितयोः पदार्थ-तत्त्वावच्छेदकयोः विशेषणविशेष्यभावेन बोधापत्तेः. अतः तद्धर्मप्रकारेण तद्विषयकशाब्दबोधं प्रति वृत्तिज्ञानजन्य-तद्धर्मावच्छिन्न-तद्विषयकोपस्थितिः कारणम् इति स्वीकार्यम्. एवञ्च तत्संसर्गकबोधस्य तद्धर्मप्रकारेण किञ्चिद्धर्मप्रकारेण संसर्गविषयकत्वमेव असिद्धमिति वृत्तिज्ञानाद् घटसंसर्गानुपस्थितावपि संसर्गः शाब्दबोधे भासतएव. अपिच तद्विषयकशाब्दबोधं

प्रति वृत्तिज्ञानाधीनपदजन्य-तद्विषयकोपस्थितिः कारणम् इति कार्यकारणभावस्वी-
कारे दोषान्तरमपि वर्तते, वृत्तित्वस्य अनुगतस्य अनतिप्रसक्तत्वस्य दुर्वचत्वात्.
शक्तिग्रहाधीनोपस्थितिः लक्षणाग्रहाधीनोपस्थितिः च तद्विषयकशाब्दबोधं प्रति
पृथक् कारणम् इति स्वीकृतं चेद् व्यतिरेकव्यभिचारः प्रसज्येत, एकं कार्यं
प्रति कारणद्वयस्य स्वीकारात्. ततः तद्विषयक-शक्तिग्रहाधीनोपस्थित्यव्यवहितोत्तर
शाब्दबोधं प्रति तादृशोपस्थितिः कारणम् इति रीत्या कार्यकारणभावे वक्तव्ये
सति तदनुत्तर-संसर्गविषयक-शाब्दबोधं प्रति आकाङ्क्षाज्ञानस्य कारणत्वे
दोषाभावः इति सङ्क्षेपेण निरूपितो नैयायिकपक्षः.

प्रस्थानरत्नाकरपक्षः :

प्रस्थानरत्नाकरस्तु आकृतिशक्तिवादं न स्वीकरोति. आकृतिः यद्यपि
पदार्थः तथापि तन्मात्रं न वाच्यम्, आकृतिमात्रस्य वाच्यत्वे शाब्दबोधे
व्यक्तेः भानार्थं सर्वत्र लक्षणा स्वीकार्येति गौरवम्. नच अर्थापत्या व्यक्तिलाभो
जातिर्हि व्यक्तिं विना क्रियान्वयम् अलभमानाः ताम् आक्षिपतीति वाच्यं,
तथात्वे “गाम् आनय” इति वाक्यजन्यबोधाविषयतया व्यक्तेः,
(अर्थापत्तिविषयतया) शाब्दत्वानुपपत्तेः व्यक्तिमात्रे शब्दो अप्रमाणम् इति
स्यात्. अपिच अनुपपत्तिज्ञानमन्तरेणापि ‘गो’पदात् व्यक्तिबोधसम्भवाद्
अर्थापत्यपेक्षायाः वक्तुम् अशक्यत्वात्. अर्थापत्तेः अनुमानान्तर्भावपक्षेतु
अनुमानप्रयोगस्यापि दुरुपपादत्वात् गोत्वं गवाश्रितं गोनिष्ठभेदप्रतियोगितानवच्छेद-
कधर्मत्वात्, गोत्वं किञ्चिदाश्रितं जातित्वाद् इति अनुमानतो व्यक्तिलाभो
वाच्यः, सच न युक्तो व्याप्यतावच्छेदकगोनिष्ठभेदप्रतियोगितानवच्छेदकधर्मत्व-
त्वेन रूपेण ‘गो’पदात् हेतोः अनुपस्थितेः. नच गोत्वमेव हेतुः इति
वाच्यं, गोत्वस्यापि स्वरूपतएव ‘गो’पदाद् उपस्थितेः व्याप्यतावच्छेदकरूपेण
गोत्वत्वेन अनुपस्थितेः. एवं गवादौ आनयनकर्मत्वं सामानाधिकरण्यसम्बन्धेन
आनयनकर्मत्वविशिष्टगोत्वेन अनुमेयम्. तच्च न सम्भवति, शुद्धानतिरिक्तस्य
तादृशगोत्वादेः आनयनकर्मत्वादिशून्यगवादिसाधारण्येन व्यभिचारात्. सामाना-
धिकरण्यसम्बन्धेन आनयनकर्मत्वविशिष्टगोत्वस्य आनयनकर्मत्वविशिष्टां प्रति
व्याप्यत्वेऽपि पक्षे गवि साध्यस्य आनयनकर्मत्वस्य सन्देहदशायां पक्षे साध्यस्य

आनयनकर्मत्वस्य सामानाधिकरण्येन आनयनकर्मत्वविशिष्टगोत्वस्य च दुर्निश्चेयत्वाद् व्यक्तेः अनुमानं न सम्यगिति. नापि आकृत्या व्यक्तिः समानसंवित्संवेद्या इति वाच्यं, 'गो-गोत्व'पदयोः पर्यायतापत्तेश्च. 'गो'पदमपि गोत्ववाचकं समानसंविदा गोबोधकं स्यात् इति च. किञ्च, “यः सिक्तेरेताः स्यात् सः प्रथमायां तस्य चित्याम् उपदध्यात्” इत्यादौ सिक्तेरेतस्त्वादेः आकृतित्वाभावाद् विरोधापत्तेश्च. अतः आकृतिमात्रे न शब्दस्य सम्बन्धः किन्तु व्यक्तावेव. एवं भाट्टसिद्धान्तः प्रस्थानरत्नाकरे निराकृतः.

ततः स्वसिद्धान्तः एवम् उपपादितः “तस्मात् न आकृतिमात्रे सम्बन्धः किन्तु व्यक्तावेव” इत्यस्य एवं तात्पर्यं भाति : व्यक्तावेव सम्बन्धः शब्दस्य, आकृतिव्यक्तयोः अभेदः शुद्धाद्वैते. नच व्यक्तेः अनित्यत्वात् सम्बन्धानित्यत्वं भवेद् इति शङ्क्यं, सिद्धान्ते शब्दो अर्थः तयोः सम्बन्धः च नित्यो वेदोक्तानां पदार्थानां पुरुषसूक्तप्रतिपाद्यस्य भगवतो अवयवत्वेन अवयवावयविनोः अभेदात् नित्यत्वेन दोषाभावात्. नच हस्तपादादिरूपावयवानां नित्यत्वेन भगवदवयवानां घटाद्याकारकत्वाभावाद् घटादीनां व्यक्तीनां कथं नित्यत्वम् इति वाच्यं, सर्वस्य भगवदनुकारित्वस्य “तमेव भान्तमनुभाति सर्वम्” इत्यादिश्रुत्या प्रतिपादितत्वाद् भगवदवयवानां सर्वरूपत्वस्य पुरुषसूक्तादिषु प्रतिपादितत्वात् च घटादीनामपि नित्यत्व-वाच्यत्वयोः उपपत्तेः. “अनुकृतेः तस्य च” इति सूत्रे सर्वस्य भगवदनुकारित्वेन भगवदात्मकत्वं साधितम्. सर्वस्य वेदस्य हि भगवद्वाचकत्वं मुख्यया वृत्त्या स्वीकृतम्. तच्च “सर्वे वेदाः यत्पदमामनन्ति” इत्यादिशास्त्रसिद्धम्. तच्च सर्वस्य भगवदाकारत्वेन सङ्गच्छते.

नच * अर्थस्य नित्यत्वे “शब्द इति चेन्नातः प्रभवात्प्रत्यक्षानुमानाभ्याम्” इति ब्रह्मसूत्रे शब्दाद् अर्थोत्पत्तिकथनं विरुद्धयते, तत्र “अतः प्रभवाद्” इत्यस्य शब्दाद् अर्थोत्पत्तिपरत्वाद् * इति वाच्यं, “पप्रसिद्ध्या परो बोधनीयः” इति न्यायेन जैमिनिसिद्धान्तम् आश्रित्य तथा बोधनात्. जैमिनिस्तु “चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः” इति वदन् पूर्वम् अनुपलब्धे अर्थे चोदनागम्यत्वे

सति धर्मत्वं भवति. तत्रैव प्रवृत्तिः इति अभिप्रैति. तन्मतानुसारेहि सर्वेषाम् अर्थानां नित्यत्वे यागादीनामपि नित्यत्वं भवतीति धर्मत्वं न स्यात्. अतः पदार्थानाम् अनित्यत्वं स्वीकृतम्. तन्मनसि निधाय “अतः प्रभवाद” इति उक्तम्. परविद्यानुसारेतु पदार्थनित्यत्वमेव. लौकिकानुवादकशब्दानान्तु नित्यपदार्थे न सम्बन्धः किन्तु प्रवाहनित्यएव. समाननामरूपत्वात् च आवृत्ता(/कृता)वपि अविरोधः “दर्शनात् स्मृतेश्च” इति उक्तम्. तत्र ‘अपि’शब्देन वैदिकरीत्या पदार्थनित्यत्वपक्षम् आश्रित्यापि समाधानं भवितुम् अर्हति इति सूच्यते. ‘अपि’शब्दस्य एवं प्रयोजनं न उच्यते चेत्, तस्य शब्दस्य “शब्दइति चेन्न” “समाननामरूपत्वाद्” इति सूत्रयोः मध्ये अन्यतरस्य सूत्रस्य च वैयर्थ्यापत्तेः. नच लौकिकपदानां प्रवाहे शक्तिः इति अभ्युपगमे भगवदवयवभूतघटादिव्यक्तिबोधो भवति इति सिद्धान्तो व्याहन्येत इति वाच्यं, ‘वेद’-‘माता’-‘पितृ’प्रभृतिपदानाम् अवयविनि शरीरप्रवाहे च शक्तानाम् अवयवबोधकत्वस्य सर्वसम्मतत्वात्. नच जैमिनीयस्मृतेः विरोधः, तत्र नित्यस्य आकृतिविशेषस्यैव शब्दार्थत्वकथनाद् भवद्भिः च प्रवाहरूपस्य पदार्थत्वकथनाद् इति वाच्यं, मन्दार्थं कर्मकाण्डः पृथक् कृतः इति मन्दान् प्रति नित्यायाः आकृतेः शब्दार्थत्वकथनम्, इतरेषान्तु न तथा इति निर्णयात्. यथा कलौ वर्ज्यानां गणना मन्दाधिकारिणामेव न विशिष्टानां तद्वद् इति. वस्तुतस्तु जैमिनेरपि व्यक्तिशक्तिवादएव इष्टः. व्यक्तिश्च प्रवाहरूपा लोके इति न जैमिनिव्यासयोः विरोधः. अतएव तेन “नैसर्गिकस्तु शब्दस्य अर्थेन सम्बन्धः” इति अनुक्त्वा औत्पत्तिकः इति कथितम्.

नच पुरुषसूक्ते “तस्माद् विराडजायत” इति उत्पत्तिश्रवणं वैदिकपदार्थानां नित्यत्वपक्षे कथं सङ्गच्छते इति वाच्यं, तस्य प्रकरणस्य अनित्यप्रवाहविषयत्वात्. नच व्यक्तीनाम् आनन्त्याद् एकत्र गृहीतसम्बन्धस्य ‘घटा’दिपदैः घटान्तरबोधानुपपत्तिः दुर्वरिति विशिष्टे सम्बन्धो वाच्यः इति वाच्यं, ब्रह्मवादे पदार्थानां सर्वेषां भगवदभिन्नत्वेन नित्यत्वात्. कारणत्वेन अभिमतैः अभिव्यक्तिमात्राङ्गीकाराद् एकस्यैव अनेकधा भवनेन आविर्भवनेन तिरोभवनेन च एकस्यैव सर्वत्र सत्त्वाद् आनन्त्येऽपि अदोषाद् एकस्यैव गृहीतायां

शक्तौ निर्वाहात्. एवंरीत्या प्रस्थानरत्नाकरे व्यक्तावेव पदस्य सम्बन्धः. आवृत्ति(/कृति)पक्षेतु अविच्छिन्नप्रवाहएवेति निरूपणं कृतम्. तदत्र संक्षिप्य प्रतिपादितम्.

निगमनम् :

भाट्टमते, तत्रापि अनुमानाद् व्यक्तिबोधो / अर्थापत्त्या तद्बोधः इत्यादिपक्षे, प्राभाकरोक्तकुब्जशक्तिपक्षे च दोषाः प्रदर्शिताएव. प्राभाकरपक्षेतु दोषो न प्रदर्शितः. प्रस्थानरत्नाकरकृद्रचित्ते आवरणभङ्गे स्मारकशक्तिः अनुभावकशक्तिः इति शक्तिद्वयं तन्मते कल्पनीयम् इति गौरवं कथितम्. “प्राथम्याद् अभिधातृत्वात् तात्पर्योपगमादपि आप्तानामेव सा शक्तिः वरमभ्युपगम्यता” इति न्यायकुसुमाञ्जलौ तृतीयस्तबके तन्मतखण्डनं विस्तरेण कृतम्.

नैयायिकमतेतु सामान्यलक्षणाङ्गीकारपक्षे तदनङ्गीकारपक्षे च यद्यपि दोषो नास्ति, तथापि आवरणभङ्गोक्तरीत्या पदानाम् अनित्यत्वे शक्तिग्रहणे क्लेशो ज्ञेयः.

वस्तुतः तन्मते विशिष्टे शक्तिकल्पनाप्रयुक्तं गौरवं वर्तते. ब्रह्मवादेतु सर्वस्य ब्रह्मात्मकत्वात् तदयवत्वेन नित्यत्वम् इति युक्तं भवति.



चर्चा

आकृतिशक्तिवादो : मीमांसकपक्षः प्रस्थानरत्नाकरपक्षः च

डॉ. श्री के. ई. देवनाथन्

शशिनाथ झा : जाते: स्वरूपतो भानं समवायातिरिक्तसम्बन्धेनापि भवति
तत्र उदाहरणरूपेण...

के.ई.देवनाथन् : समीचीनः. नैयायिकपक्षे निर्विकल्पकं सविकल्पकम् इति
काचन रीतिः अस्ति. इदं वाक्यं भाट्टमीमांसकैः उच्यते
“जाते: समवायातिरिक्तसम्बन्धेन स्वरूपतो भानं नास्ति”
इति सामान्यनियमः. तत्रापि ‘भवति’ इति उच्यते. किमर्थं
तथा उच्यते? इति चेद्, ‘घट’पदं घटत्वे शक्तम् इति
शक्तिग्रहस्य आकारः स्वीक्रियते भाट्टमीमांसकैः अर्वाचीनैः.
तत्र ‘घट’पदं घटत्वशक्तं “घटत्वे शक्तम्” इति उक्तौ
क्लेशो भवति. घटत्वशक्तं, शक्तिसम्बन्धेन घटत्वविशिष्टम्
इति वा. ‘घटत्वशक्तम्’ इति उक्तौ ‘घटत्वम्’ इतितु
शक्तिग्रहे निरूपितत्वसम्बन्धेन शक्तौ भासते. तर्हि
निरूपितत्वसम्बन्धेन घटत्वं शक्तौ यदा विशेषणं भवति
तर्हि घटत्वत्वेन विशेषणं भवति वा? इति प्रश्नः. एतत्
जात्युल्लिखितप्रतीतिः इति उच्यते किल? घटत्वन्तु
उल्लिखितम् अस्ति एवम्प्रतीतौ अतो घटत्वं घटत्वत्वेन
भासताम्. घटत्वत्वेन भासते चेद् घटत्वत्वं तावत्
निखिलघटवृत्तित्वरूपम् अतो गौरवं भवति इति पृष्ठः
नैयायिकस्य आशयः. तत्र भाट्टैः उच्यते “घटत्वशक्तं

‘घट’पदम्” इति उक्तौ निरूपितत्वसम्बन्धेन ‘घटत्वं’ तावत् शक्त्यंशे विशेषणं भवति तच्च घटत्वं स्वरूपतो भासते इति. तदनन्तरं सः पृच्छति, जातिः समवायसम्बन्धेनैव स्वरूपतो भासते, कुतः ? “अयं घटः” इति प्रत्यक्षं भवति. तस्मिन् प्रत्यक्षे घटत्वं स्वरूपसम्बन्धेन भासते. कस्मिन् अंशे ? घटांशे. ‘इदम्’ र्थे घटे समवायसम्बन्धेन घटः स्वरूपतो भासते. तनु स्वीक्रियते. तद्व्यतिरिक्तस्थले समवायसम्बन्धा-तिरिक्तसम्बन्धेनतु घटत्वस्य स्वरूपतो भानं नास्ति किल ? इति पृष्टम्. तत्र भाट्टः वदति भवद्भिरपि “घटम् अहम् जानामि” इति अनुव्यवसाये घटत्वप्रकारकं ज्ञानं भासते. तत्र ज्ञानांशे प्रकारितासम्बन्धेन घटत्वं भासते; अथवा प्रकारितायां निरूपितत्वसम्बन्धेन घटत्वं भासते इति पक्षद्वयम्. तत्र तावत् समवायातिरिक्तेनापि प्रकारितासम्बन्धेन निरूपित-त्वसम्बन्धेन स्वरूपतो भानं भवताऽपि स्वीक्रियते. एतनु प्रतिपादनं कर्तुं शक्यते

शशिनाथ झा : जाते: अतिरिक्तस्थले प्रकारतया...

के.ई.देवनाथन् : जात्यखण्डोपाध्यतिरिक्तपदार्थानां सर्वेषां किञ्चिद्रूपेण भानम् इति नियमः परन्तु वस्तुस्थितौ उपपादनार्थं मया उक्तम्. भाट्टकौस्तुभे तैस्तु जगदीशतर्कालङ्काराणाम् अनुमितिलक्षणं स्वीकृत्य ‘अनुभवत्वान्यः’ इत्यत्र प्रतियोगितासम्बन्धेन अनुभवत्वस्य स्वरूपतो भानं भवद्भिः स्वीकृतम्.

एन्.आर्.कण्णन् : अस्य ग्रन्थस्य सन्दर्भो मया इदानीम् अपेक्ष्यते. भवद्भिः लिखितं “प्रस्थानरत्नाकरकृद्विरचिते आवरणभङ्गे स्मार-कादि... अनुभावकशक्तिः इति शक्तिद्वयं तन्मते कल्पनीयम् इति गौरवम् कथितम्”. तत्र कस्मिन् प्रसङ्गे अयं विषयः तैः उल्लिखितो, अस्य तात्पर्यं किम् ?

के.ई.देवनाथन् : प्रस्थानरत्नाकरकृद्विरचिते आवरणभङ्गे एतद् गौरवं कथितं

वर्तते.

एन्.आर्.कण्णन् : यदि गौरवं कथ्यते तर्हि आचार्याणाम् अभिप्रायः कुत्र ?

के.ई.देवनाथन् : अन्विताभिधानम् इष्टं नास्ति इति एतेषाम् अभिप्रायः.

एन्.आर्.कण्णन् : अन्विताभिधानविषये नास्ति. तत्र स्मारकानुभावकशक्ती तत्रैव...

के.ई.देवनाथन् : 'आनुभावकशक्तिः' नाम अन्विताभिधानम्. तच्च एतैः न स्वीक्रियते. स्मारकशक्तिस्थाने प्रत्याय्यप्रत्यायकभावरूपा शक्तिः स्वीक्रियते.

एन्.आर्.कण्णन् : एवमेव वक्तुं शक्यो अन्विताभिधानवादः. तथैव वक्तुं शक्यते. तत्र 'स्मारकशक्तिः' एवं रीत्या कथं कथितम् ?

के.ई.देवनाथन् : 'स्मारकशक्तिः' इति पदप्रयोगः प्राभाकराणाम्.

एन्.आर्.कण्णन् : भवद्भिः एवम् ऊह्यते यद् अन्विताभिधानवादः खण्डितः.

के.ई.देवनाथन् : नहि. तेषाम् आनुभाविका शक्तिः इति पंक्तिः अस्ति.

एन्.आर्.कण्णन् : आनुभाविकशक्तिवादिनो अन्विताभिधानवादिनः. अतएव अन्विताभिधानवादिनः खण्डिताः इति भवद्भिः उपपादितः. अन्विताभिधानवादिनो मते साक्षाद् दूषणं वक्तुं शक्यते किल ?

के.ई.देवनाथन् : अन्विताभिधानवादिनः खण्डनं प्रस्थानरत्नाकरेण अस्ति. कार्यान्विते शक्तिवादः तत्रैव निराकृतो अस्ति. तत्र वयन्तु पदस्य स्मारकशक्तिविषये विचारं कुर्मः. तत्र तावत् पदस्य शक्तिद्वयं किमर्थम् ? एकैव शक्तिः अलम् इति उच्यते. भवतां प्रश्नस्तु मया न ज्ञायते.

एन्.आर्.कण्णन् : तत्र प्रभाकरमतखण्डितः इति उच्यते. स्मारकशक्तिः अनुभावकशक्तिः इति शक्तिद्वयं गौरवात् नाङ्गीक्रियते इति उक्तम्. तर्हि एकैव शक्तिः अङ्गीक्रियते. पदानां पदार्थे शक्तिः. वाक्यार्थस्तु आकाङ्क्षया भासते एतेषां मते.

के.ई.देवनाथन् : एतेषां मते वाक्यार्थो वाच्यार्थः. पदार्थस्मृतिसहकारेण योग्याकाङ्क्षादियुक्तं वाक्यं वाचकं भवति इति सिद्धान्तः.

एन्.आर्.कण्णन् : भवतु. एवञ्च तादृशपदार्थोपस्थित्या वाक्यार्थो भवति. तत्र आकाङ्क्षा नैव स्वीक्रियते यथा नैयायिकाः अङ्गीकुर्वन्ति तथाभास्यन्तु न अङ्गीकुर्वन्ति. एवं वा ?

के.ई.देवनाथन् : नैयायिकोक्तं आकाङ्क्षाभास्यत्वं नाम आकाङ्क्षाधीनविषयताक-
त्वम्, आकाङ्क्षाभिन्नकारणाधीनविषयताकत्वाभावात्. तद्वद्
अत्र नास्ति. आकाङ्क्षाऽपि आवश्यकी भवति.

एन्.आर्.कण्णन् : मतान्तरवैलक्षण्यं कथं प्रतिपाद्यते ?

के.ई.देवनाथन् : वाचकत्वं स्वीकरोति किल ? मयातु पदशक्तिविषये विचारः
कृतः वाक्यस्य शक्तिविषये न कृतः.

एन्.आर्.कण्णन् : स्मारकशक्तिः आनुभावकशक्तिः.

के.ई.देवनाथन् : स्मारकशक्तिः आनुभावकशक्तिः इतितु पदशक्तिविषये.
प्राभाकराः पदानामेव स्मारकशक्तिः आनुभावकशक्तिः इति...

अच्युत. दाश : आकाङ्क्षाभास्यसंसर्गएव इति उच्यते. संसर्गमर्यादा...
तत्पर्यायतया आकाङ्क्षाभास्ये इति वदन्ति. आकाङ्क्षा
संसर्गमर्यादा.

एन्.आर्.कण्णन् : ततु उच्यते किल ! ततु न. अस्मिन् मते को विशेषः
इति.

अच्युत. दाश : वाक्यार्थो वाच्यएव.

के.ई.देवनाथन् : स विषयो अन्यः.

एन्.आर्.कण्णन् : सर्वे जानन्ति.

के.ई.देवनाथन् : पदस्य शक्तिविषये अस्माभिः विचारः क्रियते. पदस्य
शक्तिद्वयम् अस्ति. एका शक्तिः आनुभावकशक्तिः,
प्राभाकराणां मते, अपरा शक्तिः स्मारकशक्तिः. तत्र

स्मारकशक्तिविषये इदानीं विचारः कृतो वर्तते. तद्विषये तत्र स्मरणं कथं जनयन्ति इति प्राभाकराणां रीतिस्तु विलक्षणा भवति. हस्तित्वे सम्बन्धाग्रहणेऽपि यथा हस्तित्वस्य स्मरणं भवति तद्वत् व्यक्तौ सम्बन्धाग्रहणेऽपि व्यक्तेः स्मरणं भवति अतएव स्मारकत्वम्. पदं पदार्थस्य अभिधायकम् इति ते न स्वीकुर्वन्ति. स्मारकम् इति.

अच्युत. दाश : एतेषां मते तु प्रत्याय्यप्रत्यायकभावो यः सम्बन्धः तत्र प्रत्याय्यत्वम् अर्थगतं प्रत्यायकत्वं शब्दगतं वर्तते वाक्यगतमपि वर्तते. अतएव वाक्यार्थोऽपि प्रत्याय्यो भवति शब्दार्थोऽपि प्रत्याय्यो भवति. अतएव अत्र एतेषां समस्या नास्ति स्मारकत्वं वा अभिधायकत्वं वा.

के.ई.देवनाथन् : तेऽपि कयाचिद्रीत्या उपपादयन्ति, प्राभाकराः वा भाट्टाः वा. कुब्जशक्तिवादिनोऽपि व्यक्त्यंशे कुब्जत्वम् इति वदन्ति. तच्च विलक्षणं भवेत्. परन्तु तेषां रीतिः काचिद् अस्ति. तत्र शक्तिग्रहे विषयत्वम् आपन्नापि व्यक्तिः शब्दबोधे विषयतया न उपयोगिनी भवति. तदेव कुब्जत्वम् इति अस्माभिः तथा परिष्कृतम् अस्ति. शक्तिग्रहे विषयताम् आपन्नापि व्यक्तिः कारणतावच्छेदककोटौ न प्रविशति.

अच्युत. दाश : नैयायिकमतोपस्थापनावसरे भवद्भिः लिखितम् अस्ति “अपि च तद्विषयकशाब्दबोधं प्रति वृत्तिज्ञानाधीनपदजन्य - तद्विषयकोपस्थितिः कारणम् इति कार्यकारणभावस्वीकारे दोषान्तरमपि वर्तते. वृत्तित्वस्य अनुगतस्य अनतिप्रसक्तस्य दुर्वचत्वात्; शक्तिग्रहाधीनोपस्थितिः लक्षणाग्रहाधीनोपस्थितिः च तद्विषयकशाब्दबोधं प्रति पृथक् कारणाद् इति स्वीकृतं चेद् व्यतिरेकव्यभिचारः प्रसज्येत, एकं कार्यं प्रति कारणद्वयस्य स्वीकाराद्” इति. मम शङ्का तु कार्यं यदि एकं भवति तत्र द्वयोः कारणयोः प्रसक्तिः वर्तते. यदि एकं कारणं

प्रसक्तं तत्र कार्यञ्च उत्पन्नं, तत्र कारणान्तरमपि वर्तते, तेनापि कार्यम् उत्पन्नं तर्हि का हानिः स्यात्? यथा, “नीलो घटः”, “कृष्णो घटः”, “श्यामो घटः” इति वाक्यत्रयं वर्तते. तत्र शब्दबोधो एकैव भवति किल? तर्हि शाब्दबोद्धरूपं कार्यम् यदि एकमेव स्वीक्रियते तर्हि वाक्यत्रयं कुत्र प्रयुज्यते?

के.ई.देवनाथन् : तत्र एवं भवति. एकं कारणं प्रति अनेकानि कारणानि भवन्ति चेत् तर्हि व्यतिरेकव्यभिचारो भवति इति उच्यते. तत्र वस्तुतः कारणसमुदायः एकत्र वर्तते. कारणसमुदायः सामग्री इति उच्यते. सा सामग्री एकत्र वर्तते. कार्यन्तु भवति. तत्र व्यवहारे क्लेशो नास्ति. व्यवहारे नाम घटस्तु उत्पद्यतएव. “अयं कार्यकारणभावः” इति यदि कुलालो न जानाति तथापि घटः उत्पद्यतएव. परन्तु ज्ञाने क्लेशो भवति. व्यभिचारज्ञानं भवति चेत्...

एस्. आर्. भट्ट : ज्ञानमें भी क्लेश है और व्यवहारमें भी क्लेश है.

के.ई.देवनाथन् : व्यवहारमें जो क्लेश है वह ज्ञानाधारित है.

अच्युत. दाश : तत्र नैयायिकानां मते ‘कृष्ण’पदस्य कृष्णैव अर्थः. ‘श्यामः’पदस्यापि कृष्णैव अर्थः. तथैव ‘नील’पदस्यापि कृष्णैव अर्थः. तत्र ‘कुम्भ’पदस्य ‘कलश’पदस्य च घटैव अर्थः. तर्हि अर्थस्तु एकैव स्मर्यते किल! शाब्दबोधोऽपि एकैव भवति.

के.ई.देवनाथन् : शाब्दबोधः एकैव भवति. तत्र कोऽपि क्लेशो नास्ति. कार्यकारणभावस्तु एकविधं शाब्दबोधं प्रति एतानि कारणानि इति उच्यते. इदानीं एवम् उच्यते. “नीलो घटः” तत्रतु कः शाब्दबोधः भवतां विवक्षितो भवति. अभेदसम्बन्धेन नीलविशिष्टो घटः इति शाब्दबोधो भवति. एतादृशशाब्दबोधं प्रति नाम एतादृशशाब्दबोधत्वावच्छिन्नं प्रति. यदा यदा

शाब्दबोधं भवति तादृशशब्दबोधं प्रति किं-किं कारणम् इति वक्तव्यम्. पदज्ञानं, शक्तिज्ञानम् इति सर्वैः उक्तं किल ! तत्र प्रथमान्त'नील'पदसमभिव्याहृतप्रथमान्त'घट'पद-ज्ञानं कारणम्. एवमेव प्रथमान्त'श्याम'पदसमभिव्याहृतप्रथमा-न्त'घट'पदज्ञानं कारणम् इति वक्तव्यं, तथा सति, उभयमपि कारणं भवति किल ! कारणं नाम किम् ? कार्यनियतपूर्ववृत्ति-त्वम्. कार्यनियतपूर्ववृत्तित्वम् नाम किम् ? कार्यं यदा वर्तते तदव्यवहितप्राक्क्षणे कारणाभावो माऽभूत्. अत्र मया परिष्कारं विना उक्तम् अस्ति. इदानीं किं भवति, यदा तदा च भ्रमतां प्रथमान्त'नील'पदसमभिव्याहृतप्रथमान्त'घट'पदत्व-ज्ञानं नास्ति, परन्तु, प्रथमान्त'श्याम'पदसमभिव्याहृतप्रथमान्त'-घट'पदत्वज्ञानम् अस्ति. तेनैव कार्यं शाब्दबोधो भवति. तदानीं किं भवति, कार्यन्तु शाब्दबोधो जातः. शाब्दबोधाव्यवहितप्राक्क्षणे प्रथमान्त'नील'पदसमभिव्याहृतप्र-थमान्त'घट'पदत्वरूपकारणस्य अभावो वर्तते. अस्माभिस्तु कथम् उक्तम् ? कारणस्य अभावो माऽभूत्. तन्निष्ठाभावप्रति-योगित्वम् इति उक्तम्.

गो. श्या. म. : इसमें मुझे ऐसे लगता है कि क्वचित् एक शब्द अनेकार्थवाचक होता है. क्वचित् अनेक शब्द एकार्थवाचक होते हैं. तो कोई भी शाब्दबोध ऐसा नहीं होगा जो अर्थोपरजित न हो. और कोई भी अर्थबोध ऐसा नहीं होगा जो शब्दोपरजित न हो. तो जब तक शाब्दबोध और अर्थबोध में ये परस्परोपरजितता हम नहीं स्वीकारेंगे तब तक इस विषयका समाधान मिलना मुश्किल है. जैसे, विष्णुसहस्रनामस्तोत्रमें एकसहस्र नाम विष्णुके हैं. क्या हम यह कह सकते हैं कि प्रत्येक नामका अर्थ एक ही व्यक्ति है? अतः व्यक्तिशः देखेंगे तो सभी नाम एकार्थक हैं परन्तु प्रत्येक नामका अर्थ कुछ न

कुछ तो अलग है, शब्दोपरज्जित होनेसे.

के.ई.देवनाथन् : दासजीका प्रश्नतो यह है कि नैयायिक व्यतिरेकव्यभिचार कहते हैं इसका अर्थ क्या है? यही प्रश्न है न! नैयायिकदृष्टिसे हमारा यह कहना है कि यदि त्रीणि कारणानि भवन्ति तर्हि तत्कारणं विनापि कारणान्तरेण कार्यन्तु भवति किल! तत्र 'तृणारणिमणि'न्यायः इति उच्यते.

एस्. आर्. भट्ट : इसको दूसरी पृष्ठभूमिमें भी देखें कि क्या आप कारणबाहुल्यकी बात कर रहे हैं या कारणसामग्रीकी बात कर रहे हैं. कारणबाहुल्य अस्वीकृत होगा पर कारणसामग्री तो स्वीकृत हो सकती है. कारणसामग्री तो एक है. एक कारणसे एक कार्यकी उत्पत्ति होती है, पृथक् रूपसे एक कार्यकी उत्पत्ति नहीं हो सकती है. यह तो सिद्धान्त है उसे आप अस्वीकार कैसे करेंगे?

अच्युत. दाश : देखिये, जब कोई व्यक्ति कहता है कि “नीला घड़ा है” जिसका अर्थ होता है: काला घड़ा. और कोई कहता है “श्याम घड़ा है” उसका अर्थ भी होता है: काला घड़ा. संस्कृतमें ‘नील’-‘श्याम’-‘कृष्ण’ शब्द एकार्थवाची होते हैं. अब तीन वाक्योंको सुननेके पश्चात् जो ज्ञान होता है वह एक ही विषयका होता है अथवा भिन्न-भिन्न? यहां पर नैयायिकोंका कहना है कि तीन भिन्न-भिन्न ज्ञानाकार होंगे.

बी.आर्.शुक्ल : आनुपूर्वीका भेद है शाब्दबोध एक ही होगा.

अच्युत. दाश : तो आपने स्वीकार लिया कि तीन कारणोंसे एक कार्य उत्पन्न होता है?

बी.आर्.शुक्ल : तीन कारण नहीं एक ही कारणसे अभेदेन बोध होगा. कारणम् एकमेव. अभेदबोधः श्यामत्वावच्छिन्नप्रकारतानिरूपितविशेष्यताशाली शाब्दबोधसामग्री भवतु नीलत्वावच्छिन्न-

प्रकारतानिरूपितविशेष्यताशाली शाब्दबोधसामग्री वा भवतु
अथवा अन्या काचन परन्तु तत्र शाब्दबोधः एकएव
कारणमपि एकमेव. आनुपूर्वीत्रयस्य आवश्यकता नास्ति.

प्रह्लादाचार : तेषाम् अभिप्रायस्तु एवं भाति. “नीलो घटः”, “नीलः
कुम्भः”, “नीलः कलशः” इति वाक्यत्रयम् अस्ति. तत्र
“नीलो घटः” इति वाक्याद् यादृशः शाब्दबोधो जायते
सएव शाब्दबोधो “नीलः कलशः” इति वाक्यात् “नीलः
कुम्भः” इति वाक्यात् च जायते. एवञ्च यदि
एकविधकार्यतावच्छेदकावच्छिन्नं प्रति कारणत्रयं स्वीक्रियते
तर्हि विचारो भवति. नीलप्रकारकाभेदसंसर्गकघटविशेष्यकशा-
ब्दबोधं प्रति “नीलो घटः” इति वाक्यज्ञानं कारणम्.
तादृशशाब्दबोधं प्रत्येव “नीलः कलशः” इत्यपि कारणं
भवति. एवञ्च “नीलः कलशः” इति वाक्याभावेऽपि “नीलः
कुम्भः” इति वाक्याद् यदि इदं ज्ञानं जातं तर्हि कारणाभावेऽपि
कार्यस्य उत्पत्त्या व्यतिरेकव्यभिचारः इति तेषां शङ्का.

के.ई.देवनाथन् : नहि. आरम्भे तथा न उक्तं तैः. His question
is on my paper. I have answered to the
Vyatirekavyabhicāra.



मौखिकी विषयप्रस्तुतिः तत्र चर्चा च

वल्लभवेदान्ते द्वैतवेदान्ते च शब्दवृत्तिविचारस्य
तुलनात्मकम् अध्ययनम्

प्रो. श्री डी. प्रह्लादाचार

नमः सदसे! मान्याः विद्वांसः! प्रथमं क्षमां याचे यतोहि मया पत्रं किमपि न लिखितं केवलं तत्र अंशाः संगृहीताः परन्तु दिनद्वयं यावद् अत्र या गोष्ठी प्रचालिता तत्र प्रायशः सर्वेऽपि विषयाः तत्र चर्चिताः पुनः-पुनः चर्चिताः इति मन्ये. केचन विषयाः अस्माभिः न लक्षिता अपि स्युः यतोहि ग्रन्थः सम्यङ् नाधीतो अस्माभिः. अतो मया इदानीं कश्चन प्रयत्नः क्रियते.

तत्र द्वैतसिद्धान्ते तथा अस्मिन् सिद्धान्ते च विशेषतः शब्दप्रमाणविषये समानाः विषयाः ये भवन्ति तत्र वैलक्षण्यं किं भवति इति चर्चितुं मया कश्चन प्रयत्नो विधीयते. तत्र यद्यपि अयं सम्प्रदायः 'शुद्धाद्वैतसम्प्रदायः' इति प्रसिद्धो वर्तते. शुद्धाद्वैतसम्प्रदायः शङ्करभगवत्पादानां सिद्धान्ताद् विलक्षणो वर्तते इत्यत्र नास्ति कश्चित् सन्देहो, यतोहि अस्मिन् सिद्धान्ते भगवतो निखिलगुणपरिपूर्णत्वम् अङ्गीकृतं वर्तते. यतोहि निर्गुणत्वं तत्र प्रतिपादितम् अस्ति शङ्करसिद्धान्ते. अपिच जगतः सत्यत्वं, भेदः इत्यादयो द्वैतसिद्धान्ते अङ्गीकृताः अनेके अंशाः अत्रापि सिद्धान्ते अङ्गीकृताः सन्ति किन्तु वैलक्षण्यमपि बहुधा वर्तते. तच्च वैलक्षण्यम् अस्माभिः ह्यः तत्पूर्वञ्च चर्चितम् अस्ति. विशेषतस्तु इदं वैलक्षण्यं भवति यद् भगवतः तत्र चेतनाचेतनात्मकेन अनेन प्रपञ्चेन भेदाभेदो अस्मिन् सिद्धान्ते स्वीक्रियते द्वैतसिद्धान्ते तु केवलं भेदः स्वीक्रियते इत्ययं प्रधानो अंशः. तत्र वैलक्षण्यम् अस्मिन् अंशे भाति : 'भेदाभेदो' नाम भेदसहिष्णुः अभेदः. भेदोऽपि वास्तविको अभेदोऽपि

वास्तविकः. उभयोरपि ऐकाधिकरण्यम् अङ्गीक्रियते अस्मिन् सिद्धान्ते. तत्र भेदाभेदयोः विरुद्धत्वात् कथम् इदं सङ्गच्छते इति काचन शङ्का समुदेति सर्वेषां परन्तु मन्ये अन्येष्वपि दर्शनेषु अनयोः भेदाभेदयोः सामानाधिकरण्यं कुत्रचन अङ्गीकृतं वर्तते. विशिष्टाद्वैतसिद्धान्तेऽपि कुत्रचन अङ्गीकृतमिव अद्यैव प्रातः तत्र विचारः कश्चन कृतः. एवं द्वैतसिद्धान्तेऽपि भेदाभेदो भेदसहिष्णुः अभेदो अङ्गीकृतो वर्तते. तत्र गुणगुणिनोः अवयवावयविनोः भेदो अभेदो वा (इति) विचारे जाते तत्र अभेदः स्वीक्रियते सामान्यतः सर्वैरपि सत्कार्यवादिभिः. तथा द्वैतसिद्धान्तेऽपि अभेदः स्वीकृतः. परन्तु कदाचित् भेदाभेदोऽपि भवति. केवलं भेदो अथवा केवलम् अभेदः इति नास्ति. यतोहि, उदाहरणार्थं तत्र, तन्तूनां पटस्य च अवयवावयविभावो वर्तते किं न्यायशास्त्रीरित्या केवलं भेदो अत्र अङ्गीक्रियते उत साङ्ख्यचरीत्या केवलम् अभेदएव स्वीक्रियते इति विचारे, “न केवलं भेदो न केवलम् अभेदः किन्तु भेदसहिष्णुः अभेदः अत्र स्वीक्रियते” इति उच्यते. यतोहि तत्र भेदकार्यमपि भवति अभेदकार्यं च दृश्यते. भेदकार्यं कथं दृश्यते? तन्तवः सन्ति पटस्तु नास्ति. कदाचन पटनिर्माणात् पूर्वं “इमे तन्तवः” इत्येव व्यवहारो दृश्यते. न कोऽपि पटं पश्यति तत्र. अतः तन्तुसद्भावेऽपि पटाभावात्, पटनाशोऽपि तन्तूनां सद्भावदर्शनात् तत्र भेदो अङ्गीकर्तव्यः. यदा तन्तुभिः पटो निर्मितो भवति तदानीं तयोः पृथक्करणं न सम्भवति. यथा सर्वथा भेदसद्भावे पदार्थयोः पृथक्करणं दृश्यते तथाच पृथक्करणं तन्तुपटयोः सर्वथा न सम्भवति इति हेतोः तयोः अभेदोऽपि अङ्गीक्रियते. एवं गुणगुणिनोरपि यदा गुणी तिष्ठति गुणस्तु नश्यति तादृशस्थले अयावद्भव्यभावी भवति चेद् गुणः तदा गुणगुणिनोः भेदो अभेदः च स्वीक्रियते. एवञ्च भेदसहिष्णुः अभेदः इत्येवं विषयः सर्वथा इतरदर्शनेषु अपरिचितः इति नास्ति. परन्तु अस्मिन् सिद्धान्ते अयं विशेषो : भगवता साकं जगतो भेदो अभेदः च स्वीकृतः. कथं तद् युज्यते इति विचारो ह्यः अत्र कृतः तत्र समर्थनञ्च दत्तं : सद्रूपेण भगवता अभेदो अङ्गीक्रियते ज्ञानानन्दादिरूपेण भगवतो भेदः च स्वीक्रियते एवं रीत्या भेदो अभेदोऽपि युगपद् भवतो अस्मिन् जगति. एवं रीत्या तत्र भेदाभेदसमर्थनं कृतं

वर्तते. एवं प्रमेयेषु यथा वैलक्षण्यं वर्तते तथा सामानांशाअपि भवन्ति. तद्वदेव प्रमाणानां विषयेऽपि समानाः अंशाः सन्ति वैलक्षण्यमपि भवति. मया प्रस्थानरत्नाकरं पुस्तः निधाय तत्र शब्दवृत्तिविषये द्वैतवेदान्ते यथा अयं विषयो निरूपितो अत्रच यथा निरूपितः तत्र किञ्चिदिव तुलनां कर्तुं प्रयते.

तत्र द्वैतवेदान्ते इयं रीतिः अनुसृता वर्तते. प्रमाणानि त्रीणि भवन्ति : प्रत्यक्षम् अनुमानः शब्दः च इति. यथा अत्र सिद्धान्ते सर्वस्यापि वाङ्मयस्य विशेषतो वैदिकवाङ्मयस्य भगवद्वाचकत्वं स्वीकृतं तथैव द्वैतसिद्धान्तेऽपि सर्वस्यापि वेदस्य भगवत्परत्वं स्वीकृतं वर्तते. भगवद्वाचकत्वं भगवतो अनन्तगुणपरिपूर्णत्वं तस्मिन् सिद्धान्ते स्वीकृतम् अस्ति. एवम् अनन्तगुणपरिपूर्णत्वस्य पोषकतया समस्तवैदिकशब्दवाच्यत्वं तत्र स्वीकृतम् अस्ति. सर्वेऽपि वैदिकाः शब्दाः परमात्मानं परममुख्यया वृत्त्या प्रतिपादयन्ति तत्रच अयं विशेषः : वैदिकशब्दानां मुख्यवृत्तिः भगवति अङ्गीकृता वर्तते. रूढिः अङ्गीकृता वर्तते. न केवलं रूढिः अपिच योगः, योगो रूढिः इति उभयी वृत्तिरपि तत्र भगवति वैदिकशब्दानां अङ्गीकृता. कुतः ? इति चेत् तत्र सर्वोऽपि वेदो भगवतः स्तुत्यर्थं प्रवृत्तो वर्तते. भगवतः स्तोत्रं च तदा भवति यदा भगवद्गुणवर्णनं वेदेन कृतं भवति. अतः सर्वोऽपि शब्दः भगवतो गुणान् वक्ति. अतो गुणप्रतिपादकत्वं यदा सर्वस्यापि शब्दस्य स्वीक्रियते तदा योगो अङ्गीक्रियते. सर्वोऽपि शब्दो योगवृत्त्या कमपि भगवद्गुणं प्रतिपादयति. अनन्ताः वेदाः वर्तन्ते, अनन्ताः भगवतो गुणाः उक्ताः भवन्ति. एवं न केवलं योगः किञ्च अयं योगो 'महायोगः' इति शब्देन कीर्त्यते द्वैतवेदान्ते. 'महायोगो' नाम शब्दप्रवृत्तिनिमित्तस्य पौष्कल्यं परिपूर्णत्वम्. यथा 'इन्द्र'शब्दः. 'इन्द्र'शब्दस्य प्रवृत्तिनिमित्तं हि भवति ऐश्वर्यम्, परमैश्वर्यम्. इदञ्च परमैश्वर्यं यद्यपि इन्द्रदेवतायां वर्तते, इन्द्रः ईश्वरो भवति, ऐश्वर्यं तस्मिन् अस्ति. परन्तु तत्तु सावधिकं भवति. इन्द्रदेवतायां स्वर्गाधिपतौ यद् ऐश्वर्यं वर्तते तत्तु सावधिकं वर्तते. भगवन्निष्ठन्तु परमैश्वर्यं तत् निरवधिकं भवति. एवं प्रवृत्तिनिमित्तस्य यद् निरवधिकत्वं

भवति तदेव 'महायोग'पदेन अवयवशक्त्या यो अर्थो लभ्यते तस्य अर्थस्य पौष्कल्यं निरवधिकत्वं परिपूर्णत्वं भगवदेकनिष्ठं नतु अन्यत्र इति हेतोः भगवति शब्दानां 'महायोगः' इति उच्यते. अपिच रूढिरपि अङ्गीक्रियते. यद्यपि पामरैः एते शब्दाः भगवद्वाचकाः इति न ज्ञातम्. अथापि विदुषां दृष्ट्युच्य रूढिः इति वर्तते. "नामानि सर्वाणि यमाविशन्ति" इत्यादिप्रमाणानुसारेण सर्वेषां वैदिकशब्दानां रूढिवृत्त्या भगवद्वाचकत्वमपि वर्तते इति हेतोः 'रूढि'शब्देन विद्वद्रूढिः गृह्यते. एवं महायोगश्च दृश्यते. एवं रीत्या मुख्यवृत्तावेव अनेके प्रभेदाः तत्र कल्पिताः भवन्ति. लौकिकाः वेदिकाश्च सर्वे शब्दाः न केवलं अन्यवाचकाः किन्तु भगवद्वाचकाश्च. तत्रच भगवति तेषां परममुख्यत्वम् अन्यत्र लक्षणा इति नाङ्गीक्रियते. यद्यपि भगवति मुख्याः इमे शब्दाः तथापि यतोहि लोके रूढिर् दृश्यते, एते शब्दाः रूढ्या प्रवर्तन्ते. योगेनापि प्रवर्तन्ते एते शब्दाः इति हेतोः लोकेऽपि एतेषां शब्दानां मुख्यत्वं स्वीक्रियते. परन्तु अयं भेदो : लोकेहि एते शब्दाः मुख्याः भवन्ति भगवति च इमे शब्दाः परममुख्याः भवन्ति. मुख्यत्वंहि द्विविधं भवति केवलं मुख्यत्वं परममुख्यत्वं च इति. एवं रीत्या भगवति शब्दानां वृत्तिम् अङ्गीकृत्य तत्र किमपि वैशिष्ट्यं प्रतिपादितम् अस्ति. तत्रच प्रमाणानि श्रुतयो अनेकाः स्मृतयः च प्रदृश्यन्ते. परन्तु अयं सन्देहः तत्र स्याद् यदि भगवत्येव शब्दानां मुख्यत्वं भवति, भगवत्सम्बन्धित्वाद् इमे लौकिकाः पदार्थाः एतच्छब्दवाच्याः इति अङ्गीक्रियते तर्हि शक्यसम्बन्धः तत्र अङ्गीकृतो भवति, लक्षणैव अङ्गीकृता भवति. नतु मुख्यत्वं तत्र भवति परन्तु एवं विचारः तत्र वर्तते : शब्दानां लोके या वृत्तिः भवति सा भगवन्निष्ठवृत्त्यपेक्षया यद्यपि अमुख्या भवति; अथापि मुख्यत्वमपि अस्ति, यतोहि मुख्यवृत्तिष्वेव प्रभेदः शास्त्रान्तरेष्वपि दृश्यते. यथा रूढि - योगयोः मध्ये. रूढिश्च मुख्यवृत्तिः योगश्च मुख्यवृत्तिः. लक्षणापेक्षया योगस्य मुख्यतैव अङ्गीकृता. रूढेश्च मुख्यता अङ्गीकृता वर्तते. परन्तु मुख्यत्वाविशेषेऽपि रूढियोगयोः मुख्यत्वस्य अविशिष्टत्वेऽपि "योगाद् रूढिः बलीयसी" इत्येवं रीत्या रूढेः विशेषतो मुख्यत्वं, तदपेक्षया न्यूनं मुख्यत्वं योगस्य इत्येवं मुख्यवृत्तिष्वेव किञ्चन वैलक्षण्यं शास्त्रान्तरेष्वपि अङ्गीकृतं

वर्तते. श्रुतिस्मृत्यनुसारेण भगवति शब्दानां परममुख्यत्वं लोकेतु शब्दानां केवलं मुख्यत्वम् इत्येवं रीत्या प्रभेदः कल्पितः.

प्रस्थानरत्नाकरे शब्दवृत्तिविषये एवं वर्तते : “साच शक्तिः नामलीलानिर्वाहाय व्यवहारे मुख्या-गौणी-तात्पर्य-वृत्तिभेदेन त्रिधा वर्तमाना, मुख्या-तात्पर्य-वृत्तिभेदेन द्विधा वर्तमाना वा, ‘वृत्तिः’ इति उच्यते”. एतेन ‘नामलीलानिर्वाहाय’ इति पदप्रयोगो अत्र दृश्यते. तत्र नामलीलानिर्वाहाय लोकविषये इमाः वृत्तयः स्वीक्रियन्ते. भगवद्विषये वृत्तिः अत्रापि विलक्षणा अङ्गीकृता भवेदिति मया ऊह्यते अत्र. यद्यपि अस्मिन् ग्रन्थे भगवन्निष्ठा या शब्दानां वृत्तिः सा लोकनिष्ठशब्दवृत्त्यपेक्षया विलक्षणा इति विषये चर्चा न कृता; अथापि “नामलीलानिर्वाहाय व्यवहारे इयं शक्तिः द्विधा भिद्यते” इत्युक्त्या लोकव्यवहारविषये एवं रीत्या वृत्तिनिरूपणं क्रियते भगवद्विषये अन्यथा भवेद् इति अभिप्रायो वा इति मया ऊह्यते अत्र. अत्र मुख्या, गौणी, तात्पर्यं च इति त्रेधा वृत्तयो अङ्गीकृताः. तत्र ‘मुख्या-वृत्तिः’ नाम “वाचकत्वरूपेण वर्तमाना या वृत्तिः सा मुख्या. सापि रूढि-योग-योगरूढि-भेदेन त्रिधाः” इत्येवं प्रभेदाः निरूपिताः. अयम् अंशो द्वैतवेदान्तेऽपि समानः. द्वैतवेदान्तेऽपि मुख्यवृत्तिः रूढिः योगो योगरूढिः च इति त्रिधा भवति इति निरूपणं क्रियते. तत्र वैलक्षण्यं नास्ति. परन्तु, रूढिः नाम का? इति विचारे प्रस्थानरत्नाकरे एवं निरूप्यते यद् “यत्र प्रकटो व्यवहारो अभिप्रेतः तत्र पूर्वोक्ता शक्तिसङ्कोचलक्षणा रूढिः, यथा, ‘कपित्थ’-‘मण्डपा’दिपदे” इति. “प्रकटो व्यवहारो अभिप्रेतः” इत्यत्र प्राकट्यं किम्? इति तस्य निरूपणम् अत्र नास्ति. ‘व्यवहारे-प्राकट्यं’ नाम विना विलम्बम् इति मया गृहीतम्. अथवा प्रकटो व्यवहारः चेत् प्रसिद्धो व्यवहारः, ‘प्रकटो’नाम प्रसिद्धः इत्यपि व्याख्यातुं शक्यते. एवं यत्र व्यवहारः प्रसिद्धो भवति, प्रकटो भवति तत्र सा वृत्तिः रूढिः इति कथ्यते. अन्यदपि पदं तत्र भवति ‘शक्तिसङ्कोचलक्षणा’ इति. शक्तेः सङ्कोचो भवति. यतोहि भगवदात्मकत्वविशिष्टे पदार्थे पदानां शक्तिः भवति. मया एवं गृहीतं : भगवद्वाचकस्य शब्दस्य भगवदभिन्ने पदार्थे—भगवदात्मके

पदार्थे शक्तिः अङ्गीक्रियते. तत्र भगवदात्मकत्वविषये शक्तिः न प्रसरति नाम तया वृत्त्या लोके बोधो न जायते. भगवदात्मकत्वबोधो न जायते. पदप्रयोगे कृते श्रोता तया शक्त्या रूढ्या वा भगवदात्मकत्वादिकं न जानाति. केवलं पदार्थस्य रूपमात्रं गृह्णाति. एवं रीत्या शक्तेः सङ्कोचो अभिप्रेतः इति मन्ये. प्रकारान्तरेणापि शक्तिसङ्कोचो अभिप्रेतः स्यात्.

के.ई.देवनाथन् : भगवदभिन्नेषु सर्वेष्वपि वस्तुषु शक्तिः अस्ति परन्तु रूढिः व्यवहारेण तावद्...

एस्. आर्. भट्ट : It can be understood like this also. A word refers to God without any limitations. There is a glass it means it is limited to glass only. It is not applicable to pen or anything. So here there is Śaktisamkoca. Every affirmation is a limitation.

गो. श्या. म. : भट्ट साहब! ऐसा लगता है कि रसेलने जो एक यह बात कही थी कि There is an X which has a character of being pot. Vallabhācārya also means something like that only. प्रत्येक शब्दकी मुख्या वृत्ति सविषयिणी होती है. अतः सत्ताका जो प्राथमिक बोध होता है वह सदंश तो इनका नहीं है, वह तो भगवान्का है. वह सत्के नामरूपोका विस्तार होनेसे उन नाम-रूपोंमें वह शक्तिसङ्कोच हुवा है. और मुख्या वृत्ति वह सच्चिदानन्द ब्रह्मका जो सदंश है उसकी वाचक है.

एस्. आर्. भट्ट : भगवान् सद्रूप है तो वहां तो कोई अंशकी बात नहीं है. इसलिये कोई सङ्कोचकी बात नहीं है. लेकिन यह तो सत् न हो कर सदंश है इसलिये यहां सङ्कोच है.

गो. श्या. म. : सङ्कोच यहां इसी अर्थमें है कि सदंशमेंसे जो नाम-रूप प्रकट हुवे हैं उन रूपोंमें फिर उसका सङ्कोच होता है. सो प्राथमिकशक्तिबोध सत्ताका होगा और द्वितीयशक्तिबोध उस रूपका होगा जो रूप उस सत्तामें प्रकट हुवा है.

के.ई.देवनाथन् : इदन्तु अत्र विचारितं किल यद् ब्रह्मणि शक्तिः सर्वेषां शब्दानाम्. तत्र तावद् ईश्वरसङ्केतस्तु नियमयति. तदेव एते वदन्ति इति भाति. 'रूढिर्' नाम प्रसिद्धचनुसारेण...

गो. श्या. म. : एतस्य विचारो महाप्रभुश्रीवल्लभाचार्यचरणैः 'पत्रावलम्बनम्' नामके ग्रन्थे कृतः. तत्र ग्रन्थकाराणामपि टीका वर्तते. तदनुसारेण मया एवं कथितं नतु स्वोत्प्रेक्षितम् इह किञ्चित् कल्पनीयम्.

के.ई.देवनाथन् : ग्रन्थम् आधारिकृत्यैव ह्यः शक्तिसङ्कोचविषये उक्तं किल.

गो. श्या. म. : ह्यस्तु अवकाशो नासीदिति एतत्प्रश्ने मद्विवक्षितमपि किञ्चिद् आसीत् किन्तु सर्वेऽपि चर्चा कुर्वन्ति स्म इति कोलाहलो माऽभूदिति मया न अभाणि.

प्रह्लादाचारः : एवम्! एतत्सम्प्रदायानुसारेण खलु तस्य अभिप्रायः इति...

गो. श्या. म. : सम्प्रदायानुसारेण अभिप्रायः ईदृशो वर्तते. स मान्यो भवेद् न भवेद् इति अन्या कथा.

प्रह्लादाचारः : नहि. मान्यो भवेद् इत्येव. एवम् अस्माभिः अवगतम् इदानीम्. तत्र शब्दानां प्रथमं सद्रूप-भगवद्वाचकत्वं वर्तते. तत्रैव मुख्यत्वं शब्दानाम्. अथापि सएव शब्दो लौकिकम् अर्थमपि बोधयति.

गो. श्या. म. : भगवता अंशेन गृहीतं यद् रूपं तत्...

प्रह्लादाचारः : ...शब्देन प्रतिपाद्यमाना या सत्ता वर्तते तादृशी सत्ता अस्माभिः रूपविशेषे सङ्कुच्यते इति. तत्र अपरिच्छिन्न -

सदात्मनि मुख्यत्वं शब्दानाम्...

गो. श्या. म. : रूपपरिच्छेदः प्रकटव्यवहारेण बोध्यते.

बी. आर्. शुक्ल : रूपपरिच्छेदः इति तात्पर्यम् इति तस्य सदंशरूपत्वेन.

गो. श्या. म. : सदंशरूपत्वेन.

प्रह्लादाचार : सर्वेऽपि पदार्थाः भगवतः सद्व्याप्ताः एव. एवं यः परिच्छिन्नः
सद्व्याप्तः तस्मिन् शक्तिः अस्ति इत्येवम् अस्माभिः गृह्यते.
अतः इदानीं शक्तिस्वरूपे सङ्कोचः कश्चन जातः.

गो. श्या. म. : तदर्थमेव ह्यः मया श्रुतिवचनम् उद्धृतम् आसीत् “सर्वाणि
रूपाणि विचित्य धीरः” इति रूपानुसारेण “नामानि
कृत्वाऽभिवदन् यदास्ते” अयं शक्तिसङ्कोचः.

के. ई. देवनाथन् : इदानीं निबन्धे श्रीवल्लभाचार्यचरणैः उक्तं “तथापि
व्यवहारार्थं शक्तिसङ्कोचः कृतः” इति. तद्व्याख्यानान्तु
आवरणभङ्गे “‘सर्वाणि रूपाणि विचित्य धीरः, नामानि
कृत्वाऽभिवदन् यदास्ते’ इत्यादिश्रुतेः. न तथा पदार्थसर्वार्थकत्वे
व्यवहारस्यापि न सिद्धिः...”

एस्. आर्. भट्ट : मुझे लगता है कि प्रथम श्रीप्रह्लादाचारजी अपना व्याख्यान
समाप्त कर लें तत्पश्चात् हम चर्चा करें तो अच्छा.

प्रह्लादाचार : एवं “रूढिः, यथा, ‘कपित्थ’ - ‘मण्डपा’दिपदे’. तत्र
‘कपित्थ’शब्दस्य फलविशेषे ‘मण्डप’शब्दस्य गृहविशेषे च
प्रकटो व्यवहारो भवति, प्रसिद्धो व्यवहारो भवति” इति
एषां पदानां तादृशपदार्थेषु रूढिः अङ्गीक्रियते. एवं मुख्यवृत्तेः
अन्यः प्रभेदो भवति योगः. तस्य निरूपणम् एवं भवति
“यत्र ईषत्तिरोधानेन अभिप्रेतः, पदभङ्गेन श्लेषो वा, तत्र
अवयवशक्तिम् आदाय कल्पिता या वृत्तिः स योगः.
यथा ‘पाचक’ - ‘विश्वामित्रा’दिपदे”. अत्र ‘ईषत्तिरोधानेन
अभिप्रेतः’. तत्र ‘प्रकटो यो व्यवहारः’ पदप्रयोगः वर्तते

अत्र ईषत्तिरोधानेन व्यवहारो अभिप्रेतो भवति. ईषत्तिरोधानं नाम उदाहरणार्थं 'पाचक'पदं गृह्यताम्. 'पाचक'पदे श्रुतेः पाककर्ता इत्येवम् अर्थो अस्माभिः गृह्यते. तत्र धातोः अयम् अर्थः प्रत्ययस्य अयम् अर्थः इति गृहीत्वा तदनन्तरं तादृशविशिष्टार्थः गृह्यते. अवयवशक्तिम् अनुसृत्य विशिष्टार्थः अस्माभिः अवगम्यते. अतो हेतोः किञ्चित् तिरोधानं भवति एवं मया गृहीतम्. ईषत्तिरोधानं च अत्रांशे. तत्र पदस्यैव साक्षात् पदार्थे प्रसिद्धिः इति नास्ति. किन्तु अवयवशक्तिम् अवलम्ब्य तत्र पदार्थस्य प्रतीतिः भवति. एवं रीत्या तत्र तिरोधानम्. 'तिरोधानं' नाम...

बी. आर्. शुक्ल : 'तिरोधानं' नाम कस्यचिद् अंशस्य परित्यागः.

प्रह्लादाचार्य : तथा नास्ति अत्र. परित्यागो अत्र कस्यापि नास्ति. 'पाचक'शब्दः उदाहरणम्. पाककर्ता इति अर्थो योगवृत्त्या लभ्यते. अयं यौगिकः शब्दः स्वीक्रियते. ईषत्तिरोधानं नाम अन्तर्धानम् इति अर्थः चेत्...

एस्. आर्. भट्ट : गोस्वामीजी! आप ही बतलाइये.

गो. श्या. म. : अनुमन्यते चेद् वक्तुम् उत्सहे. 'पाक'पदस्यापि पाकक्रियारूप-विशिष्टसत्तायां शक्तिः. 'कर्तृ'पदस्यापि कर्तृत्वविशिष्ट-कर्तृरूपसत्तायां शक्तिः. यदि उभयोरपि पदयोः उभयोः सत्तयोः शक्तिः चेत् तदा तु ऐकार्थ्यमेव जातम्. तदा "घटो घटः" इतिवद् बोधः स्यात्. तस्मात् पाकक्रियायां कर्तृरूपस्य तिरोधानं कर्तरि च पाकक्रियारूपस्य तिरोधानम्. तद् ईषत्तिरोधानम् अभिप्रेत्य 'पाचक'पदस्य शक्तिः, द्वयोः सदुपादानकत्वात् 'पाक'पदस्य 'कर्तृ'पदस्य च पाकरूपसति शक्तिः 'कर्तृ'पदस्य चापि कर्तृरूपसति शक्तिः.

बी. आर्. शुक्ल : शक्तिः एकैव भिन्ना-भिन्ना वा !

गो. श्या. म. : शक्तिसङ्कोचेन भेदो आयाति अन्यथा तु एकैव. परं मुख्या

वृत्तिस्तु एकैव. यदा पदेषु शक्तिसङ्कोचो तदा शक्तिभेदोऽपि भवति “एकोऽहं बहुस्यां प्रजायेय” इति न्यायेन यथा रूपे एकस्य सतः अनेकरूपता तथैव वृत्तावपि एकस्य परमायाः वृत्तेः शक्तिसङ्कोचविधानेन अनेकविधता.

प्रह्लादाचारः : एवं मया अवगतं, तत्र रूढवृत्तिस्थले यथा शक्तिसङ्कोचो अभिप्रेतः एवं योगवृत्तिस्थलेऽपि शक्तिसङ्कोचो अभिप्रेतो वर्तते, परन्तु तत्र वर्णसमुदायस्यैव प्रकटो व्यवहारो भवति. अत्रतु अवयवशक्तिम् आलम्ब्य व्यवहारो भवति. तत्र तिरोधानविषये तिरोधानांशस्तु उभयत्र समानः. तत्रापि ‘कपित्थ’ - ‘मण्डपा’दिपदानामपि शक्तिसङ्कोचो भवति. अत्रापि शक्तिसङ्कोचो दृश्यते.

बी. आर्. शुक्ल : द्वयोः मध्ये को भेदः ?

प्रह्लादाचारः : तत्र एकमेव पदं वर्तते अत्रतु पदद्वयं वर्तते.

वाय्. एस्. शास्त्री : तत्र ‘तिरोधानं’ नाम चिच्छक्तेः सच्छक्तेः वा तिरोधानम् ?

गो. श्या. म. : चिदानन्दांशयोः तिरोधानम् सति जड़रूपे. यदि जीवः चेत् तदा आनन्दांशस्य तिरोधानम्. “पूर्वयोः अन्यलीनता” (त. दी. नि. १।२९).

बी. आर्. शुक्ल : सर्वेषां पदार्थानां सच्चिदानन्दरूपत्वं स्वीकृत्यैव तत्र-तत्र तिरोधानं वर्तते.

प्रह्लादाचारः : एवम्. सर्वेऽपि पदार्थाः भगवदात्मकाः भवन्ति. भगवाँश्च सच्चिदानन्दात्मकः. अतः पदार्थानामपि सच्चिदानन्दरूपत्वं वर्तते. यदि जड़त्वं भवति पदार्थस्य तदा तत्र सदंशएव प्रकटो भवति, चिदंशः आनन्दांशः च अप्रकटो भवति. तस्मिन् अंशे तिरोधानम् अङ्गीक्रियते. परन्तु अवयवशक्तिः अत्र, तत्र अस्माभिः अवधानं देयम्. अवयवशक्तिम् आलम्ब्य अत्र व्यवहारो भवति रूढिस्थलेतु अवयवशक्तेः प्रसक्तिः

नास्ति इति तत्र वैलक्षण्यम्. एवं योगरूढिवृत्तेः
 “किञ्चिदर्थपवादेन कश्चिद् अर्थो दृढीकर्तुम् इष्टः, तत्र
 उभयशक्तिम् आदाय योगरूढिः, यथा, ‘पङ्कजा’दिपदे” इति
 वर्तते. अत्र ‘पङ्कज’पदस्य योगेन पङ्कजनि-कर्तृत्वम् अर्थः.
 पद्यत्वावच्छिन्नः पद्यपुष्पं हि रूढ्या लभ्यमानो अर्थः. तत्र
 पङ्कजनिकर्तृत्वं यद्यपि न केवलं पद्ये किन्तु भेकादावपि
 वर्तते. तदपवादेन, किञ्चिद् अपवादेन कश्चिदर्थो दृढीकर्तुम्
 इष्टः. तत्र पद्यपुष्परूपो अर्थो दृढीकर्तुम् इष्टः. पङ्कजनिकर्तृत्वस्य
 पदार्थान्तरेषु विद्यमानत्वेऽपि तदपवादेन, तन्निराकरणेन
 पद्यपुष्पस्य विषये अत्र वृत्तिः दृढीकर्तुम् इष्टो भवति इति
 हेतोः, अयं शब्दो ‘योगरूढिवान्’ इति उच्यते. एवं रीत्या
 त्रैविध्यमेव मुख्यवृत्तेः. ततो नैयायिकरीत्या यौगिकरूढिः
 इति या मुख्यवृत्तिः काचन अङ्गीकृता सा वृत्तिः अत्र
 निराक्रियते. यतोहि ‘उद्भिदा’दिपदेषु यौगिकरूढिः अङ्गीकृता
 नैयायिकैः. ‘उद्भिच्’छब्दो योगेन पदार्थान्तरं वक्ति.
 उद्भेदनकर्तृपदार्थान्तरं वक्तुं शक्नोति इदं पदं किन्तु रूढ्या
 यागविशेषं वक्ति. तत्र योगेन अन्यत्र प्रवृत्तिः रूढ्या
 च तदन्यत्र प्रवृत्तिः भवति चेत् पदस्य तत्पदं यौगिकरूढम्
 इत्येवम् अङ्गीक्रियते. परन्तु एते वदन्ति ‘उद्भिद्’पदमपि
 ‘पङ्कज’पदसमानकक्षं तत्र समुदायशक्त्यनवधारणे अवधारणे
 च. समुदायशक्त्यवधारणं यदि क्रियते ‘उद्भिद्’वर्णसमुदायस्य
 शक्तिः यागविशेषे भवति इति यदा स्वीक्रियते तर्हि
 रूढ्या प्रवृत्तिः. यदिच समुदायशक्तिः नावधार्यते किन्तु
 योगमात्रं गृह्यते तर्हि पदार्थान्तरस्य प्रतीतिः भवति. एवञ्च
 ‘पङ्कज’पदं यथा योगेन कमपि अर्थं बोधयति, रूढ्या
 च कमपि अर्थं बोधयति तथैव इदमपि पदम्. अत्र
 विशेषो नास्ति. यद्यपि अयं विशेषो वर्तते. योगरूढिस्थले
 नैयायिककोक्तरित्या एकस्मिन्नेव वस्तुनि योगः रूढिः च

भवति. अत्र भिन्ने - भिन्ने भवति. तथापि समुदायशक्तिः कुत्रचन गृहीता समुदायशक्तिः कुत्रचन न गृहीता इत्यंशे अयं समानो भवति. इत्यतो हेतोः यौगिकरूढिः इति वृत्त्यन्तरं कुतो वा स्वीकर्तव्या, इति एतेषाम् अभिप्रायः.

तत्र द्वैतवेदान्ते तु तर्कताण्डवकारैः व्यासतीर्थैः एवं विचारितं वर्तते : 'मुख्या-वृत्तिः' नाम अभिधावृत्तिः. अभिधाच त्रेधा भवति रूढिः योगो योगरूढिः च इति. तत्र 'रूढिः' नाम समुदायशक्तिः रूढिः इति अङ्गीक्रियते नैयायिकैः. अयं प्रकारो नाङ्गीक्रियते द्वैतवादिभिः, यतोहि ते वदन्ति एकाक्षराणि पदानि च वर्तन्ते. एकमेव अक्षरं तत् पदं भवति 'ॐ' इति पदम् उदाहरणम्. तत्पदस्य शक्तिः अङ्गीक्रियते. समुदायशक्तिः 'रूढिः' इति उच्यते चेत् समुदायः कुत्र वर्तते? " 'अ'कारो वासुदेवः स्यात्" 'अ'कारः एकैव वर्णो वासुदेववाचको अङ्गीक्रियते. समुदायशक्तिः इति भवति रूढिः तर्हि तादृशी रूढिः अत्र न स्यात्. अतः शक्त्या अर्थप्रतिपादकत्वम् रूढिः इत्येवं रीत्या तैः तस्य विवरणम् कृतम्.

बी. आर्. शुक्ल : यौगिकशब्दे शक्तिः स्वीक्रियते एव.

प्र हला दा चार : परन्तु तत्र अवयवानां शक्तिः.

बी. आर्. शुक्ल : यौगिकशब्देषु अवयवानामपि शक्तिः परन्तु यौगिकशब्दः एकः शक्तो वर्तते न वा? यौगिकं पदमपि शक्तं पदम्.

प्र हला दा चार : श्रूयताम्. 'पाचक'पदस्य शक्त्या पाककर्तृत्वबोधकत्वं नास्ति. 'पाचक'पदस्य शक्तिः नास्ति.

बी. आर्. शुक्ल : लक्षणया वा!

प्र हला दा चार : रूढ्या.

बी. आर्. शुक्ल : रूढिरपि शक्तेरेव भेदः.

प्रह्लादाचारः : भवतु नाम परन्तु रूढिः अवयवशक्तिः नास्ति खलु.

बी. आर्. शुक्ल : भवतु. अवयवशक्तिः नास्ति 'मण्डपा'दिपदे. मास्तु. परन्तु शक्तिः तत्र वर्तते. तथैव यौगिकपदेऽपि शक्तिः वर्ततेऽपि. योगशक्तिः भवतु वा. परन्तु यौगिकात् पदादपि शक्त्यैव अभिधायैव बोधो भवति न लक्षणया अथवा गौणिवृत्त्या.

प्रह्लादाचारः : परन्तु रूढत्वं नाम किम्? इति चेद्, शक्त्या अर्थप्रतिपादकत्वम्.

बी. आर्. शुक्ल : अवयवशक्ति-निरपेक्षेण बोधकत्वम्. तदेव तत्र प्रतिपादितं वर्तते. अवयवशक्तिनैरपेक्ष्येण बोधकत्वं तत्र वर्तते...

प्रह्लादाचारः : नतु समुदायशक्त्या इत्ययं विशेषः.

के.ई.देवनाथन् : यौगिकशब्दस्य पृथक् शक्तिः अस्ति.

प्रह्लादाचारः : यौगिकशब्दस्य पृथक् शक्तिः नास्ति.

के.ई.देवनाथन् : तदवयवानामेव शक्तिः. तर्हि पङ्कजम् इत्यत्र 'पङ्क'पदस्य शक्तिः.

एन्. आर्. कण्णन् : योगार्थे सर्वेऽपि पदार्थाः वक्तुं शक्यते?

बी. आर्. शुक्ल : यदि शक्तिः न भूयात् तर्हि योगरूढं कथं भवेत्?

के.ई.देवनाथन् : तथा भेदः तेषां नास्ति. योगरूढः इति भेदो अद्वैतसिद्धान्ते वर्तते.

बी. आर्. शुक्ल : योगरूढः इति भेदो अस्ति. यौगिकरूढिः इति भेदो न स्वीक्रियते.

प्रह्लादाचारः : एवम्. मुख्या वृत्तिः त्रेधा भवति, रूढिः, योगः, योगरूढिः च. 'पङ्कज'पदन्तु योगरूढम् भवति.

के.ई.देवनाथन् : अवयवानां शक्तिः स्वीक्रियते. समुदायस्यापि शक्तिः स्वीक्रियते.

प्रह्लादाचारः : अवयवशक्त्या अर्थप्रतिपादको भवति अयं शब्दः.

के.ई.देवनाथन् : अनन्तरं तत्र इतरपुष्पादिवारणार्थं तद्विशिष्ट...

बी. आर्. शुक्ल : अवयवशक्तिनैरपेक्ष्येण तत्र शक्तिर् नास्ति. अवयवशक्ति-
सापेक्ष्येण शक्तिः तत्र वर्तते.

के.ई.देवनाथन् : तत्तु स्वीक्रियते परन्तु इदानीं 'पङ्कजम्' इत्यत्र...

प्रह्लादाचारः : पङ्कजनिकर्तृत्वविशिष्टं पद्मत्वावच्छिन्नं बोधयति इदं पदम्.
पङ्कजनिकर्तृत्वांशो योगेन लभ्यते पद्मत्वावच्छिन्नांशो रूढ्या
लभ्यते.

के.ई.देवनाथन् : नैयायिकमतमपि तथैव अस्ति ?

प्रह्लादाचारः : एवम्. तत्र गौणी वृत्तिः द्विविधा फललक्षणा गौणी लक्षणा
च. फललक्षणा गौणी - भेदाद् इति वर्तते. फललक्षणा
गौणी लक्षणा चेति गौणी वृत्तिः द्विविधा भवति. गौणी
वृत्तिः इत्येव पदप्रयोगो वर्तते. फललक्षणा गौणी चेति.
तत्र गौणी(ण्याः) वृत्तेः...

बी. आर्. शुक्ल : फललक्षणा गौणी चेति. गौणी वृत्तेः भेदद्वयम्.

प्रह्लादाचारः : एवम्. मयापि एवम् उच्यते. फललक्षणा गौणी लक्षणा
च इति एवं स्याद् वा ? इति.

बी. आर्. शुक्ल : मयापि पठितं तत्र "फललक्षणा गौणी च" इति तत्र
अशुद्धिः. फललक्षणा गौणी इत्येव.

प्रह्लादाचारः : नहि. किञ्चिद् वदामि तदनन्तरं विचारयामः. तत्र तयोः
निरूपणं क्रियते अत्र. फललक्षणा गौणी इयं भवति.
यत्र किञ्चित् फलार्थं पारोक्ष्येणैव अर्थो बुबोधयिषितः
तत्र पदे शक्यसम्बन्धरूपा प्रयोजनलक्षणा. फललक्षणा इत्यस्य
प्रयोजनलक्षणा. प्रयोजनवती इति या लक्षणा उच्यते सैव.
किञ्चित् फलार्थं नतु साक्षात्, किन्तु पारोक्ष्येण शक्यसम्बन्धम्
आदाय, "गङ्गायां घोषः" इत्यत्र गङ्गातीररूपो यो अर्थो
बोध्यते नहि साक्षात् बोध्यते किन्तु पारोक्ष्येण बोध्यते.

अतः तत्र लक्षणा भवति, गौणी भवति. किन्तु इयं गौणी किञ्चित् प्रयोजनार्थम्. तीरे शैत्यपावनत्वादिवोधनार्थमेव अयं प्रयोगः कृतो वर्तते इति हेतोः इयं प्रयोजनलक्षणा. किञ्च, गौणी इति प्रकारान्तरं वर्तते खलु? तदुपचाराः सादृश्यात्मक - शक्यसम्बन्धरूपा गौणी. तत्र सादृश्यं शक्यसम्बन्धः. “गौः वाहीकः” “अग्निः माणवकः” इत्यादिस्थलेषु शक्यसम्बन्धश्च सादृश्यात्मको गृह्यते चेद् गौणी भवति. अतो मन्ये तत्र अशुद्धिः कापि नास्ति. फललक्षणा गौणी इति भेदः. फलवती लक्षणा एका गौणी भिन्ना. तत्प्रभेदस्यापि ‘गौणी’पदेन व्यवहारः.

बी. आर्. शुक्ल : ‘लक्षणा’पदेन गृहीतुं शक्यते. लक्षणायाः भेदो गौणी...

प्रह्लादाचारः : तथा नास्ति अत्र. वृत्तयः तिस्रः मुख्या गौणी तात्पर्यं च इति. मुख्यवृत्तेः त्रैविध्यं गौणीवृत्तेः द्वैविध्यम्. द्वैविध्यञ्च एवं निरूप्यते : फललक्षणा गौणी च इति.

गो. श्या. म. : एवं वा भवतु शुद्धा गौणी प्रयोजनवती वा.

बी. आर्. शुक्ल : ‘गौणी’पदेन शुद्धा गौणी अथवा सादृश्यमूलिका...

प्रह्लादाचारः : एवम्. परन्तु मया एवं चिन्त्यते, यथा फललक्षणा इति या लक्षणा निर्दिष्टा तत्र किमपि प्रयोजनं बोधयितुं विवक्षा वर्तते. अतः सा फललक्षणा इति उच्यते. तद्वदेव “अग्निः माणवकः” इत्यत्र माणवके यो ‘अग्नि’शब्दप्रयोगः क्रियते तत्र “अग्निवत् तेजस्वी भवति माणवकः” इति बोधे तात्पर्यम्. अग्निसदृशो माणवकः इति बोध्यते. एतदधिकं फलं न किमपि बोध्यते तत्र. यथा गङ्गातीरे घोषः इत्ययं बोधो जायते प्रथमम्. गङ्गातीरञ्च शीतलं पावनं च इत्येवम् तत्पश्चात् पुनः प्रयोजनं तत्र बोध्यते, तथा अत्र न किञ्चित् प्रयोजनं बोध्यते. अग्निसदृशो माणवकः, अग्निवत् तेजस्वी माणवकः इत्येवं बोधनेन पर्याप्तम्.

के.ई.देवनाथन् : फललक्षणा नाम स्वारसिकलक्षणा. किमर्थम् एवम् उच्यते ?
अत्र फललक्षणा इत्युक्तौ “अग्निः माणवकः” इत्यत्रापि
किञ्चित् फलं भवत्येव.

एन्.आर्.कण्णन् : निरूढलक्षणा...

के.ई.देवनाथन् : निरूढलक्षणायाः व्यावृत्त्यर्थं ‘फललक्षणा’ इति उच्यते,
‘स्वारसिकलक्षणा’ इति उच्यते. स्वतो रसः इति स्वरसः.
‘रसो’ नाम फलम् इति व्याख्यानं कृतम् अस्ति. तत्फलार्थं
या लक्षणा क्रियते “गङ्गायां घोषः” इत्यत्र फलविशेषः
तत्र विवक्षितो वर्तते, ‘स्वारसिकलक्षणा’ इति उच्यते.

बी. आर्. शुक्ल : स्वारसिकलक्षणा इति स्वकीयं तात्पर्यं गृहीत्वा या लक्षणा
उच्यते सा.

के.ई.देवनाथन् : बच्चा झा महाशयानां व्याख्यानम् अस्ति. स्वारसिकलक्षणाया
एकं व्याख्यानम् अस्ति. स्वतो रसः स्वरसः. स्वरसेन
जायमाना लक्षणा स्वारसिकलक्षणा. रसः इत्यस्य द्विधा
व्याख्यानम्. एकं व्याख्यानम् ‘इच्छा’. तत्र बच्चा झा
महाशयेन गूढार्थतत्वालोके “अस्ति इच्छायाः स्वतस्त्वं / स्व-
रसत्वं च शक्तिभ्रमाद्यनधीनत्वं च” इति एकं व्याख्यानम्.

प्रह्लादाचारः : एवञ्च तत्र इदम् अस्माभिः अवधेयम् अनयोः प्रभेदयोः
मध्ये एकस्यां लक्षणायां प्रयोजनविवक्षा भवति अपरस्यां
च लक्षणायां गौण्यां प्रयोजनविवक्षा नास्ति. न केवलं
तावदेव अपिच सादृश्यसम्बन्धमूलको भवति इयं द्वितीया
गौणी.

के.ई.देवनाथन् : तत्र प्रयोजनविवक्षा नास्ति इति कथम् ? तत्र तथ्यद्विजातिभ्यः
पेटिकायाम्(?!) “आदित्यो यूपः” इत्यादौ सर्वत्रापि प्रयोजनं
कथितम् अस्ति.

प्रह्लादाचारः : तत्र अयं भावः. सादृश्यसम्बन्धमूला इयं लक्षणा भवति.

“अग्निः माणवकः” इत्यत्र ‘अग्नि’शब्दस्य अग्निसदृशे
गौणी वृत्तिः अङ्गीक्रियते. अग्निसदृशो माणवकः इत्यत्र
‘अग्निसदृश’पदस्य को अर्थः...

के.ई.देवनाथन् : ‘अग्निधर्मसजातीयधर्मवान्’ इति अर्थः.

प्रह्लादाचारः : एवञ्च एतदपेक्षया अन्यत् किमपि बोधयितुं तत्र इष्टं
वा ?

के.ई.देवनाथन् : इष्टम् अस्ति.

प्रह्लादाचारः : किम् ?

के.ई.देवनाथन् : अग्नेः यथा शुचित्वादिकं भवति तादृशशुचित्वम् अस्य
अस्ति.

प्रह्लादाचारः : अग्निनिष्ठसादृश्यम् इत्यनेनैव सर्वं लब्धम्. यत् किमपि
विवक्षितं भवति तत् सर्वं अग्नेनैव लब्धम्. अन्यथा अनयोः
प्रभेदयोः भेदो न स्यात्. फललक्षणायाः गौण्याः च भेदो
न स्यात्. तत्र स्पष्टम् उच्यते “यत्र किञ्चित्फलार्थं
पारोक्ष्येणैव अर्थो बुबोधयिषितः चेत् तत्र पदे शक्यसम्बन्धरूपा
प्रयोजनलक्षणा...एवं उपचारार्थं सादृश्यात्मक -
शक्यसम्बन्धरूपा गौणी, यथा, ‘गौः वाहीकः’ इत्यादी”.
तत्र निरूढलक्षणा इति या लक्षणा अङ्गीक्रियते अन्यैः
सातु निराक्रियते. “कर्मणि कुशलः” इति उदाहरणम्
निरूढलक्षणायाः. तत्रहि ‘कुशल’शब्दस्य रूढिरेव गृह्यते
अस्माभिः. “कृती कुशल” इति कोशो वर्तते. अतः
‘कुशल’पदस्य रूढिग्राहकप्रमाणं खलु कोशः. तस्मादेव
यदा रूढिः गृह्यते अस्माभिः तत्र लक्षणा इति कथं
वक्तुं शक्यते ? अतो निरूढलक्षणायाः उदाहरणेषु अस्मिन्
उदाहरणेषु लक्षणायाः प्रसक्तिः नास्ति. किञ्च चित्रतुरगादौ
‘तुरगा’दिपदानां प्रयोगो यो भवति तत्तु निरूढलक्षणा इत्यपि
वक्तुं न शक्यते. यतोहि तत्र गौण्याः उपपत्तिः. सादृश्यं

भवति तावता तत्र उपपद्यते. ध्वस्तघटादौ यो 'घट'शब्दव्यवहारः क्रियते तत्रापि शक्तिरेव. तत्र ध्वस्ते घटे या सत्ता आसीत् सैव सत्ता अनुवर्तते च. घटस्य सूक्ष्मेषु अवयवेषु सा सत्ता...

बी. आर्. शुक्ल : ध्वंसः एतेषां मते तु तिरोभाव एव. अतः सत्ता वर्तते एव.

प्रह्लादाचारः : कारणनिष्ठां सत्ताम् आदाय तत्र शब्दव्यवहारः शक्त्या क्रियते इति हेतोः निरूढलक्षणायाः यानि उदाहरणानि दीयन्ते तत्र सर्वत्रापि केवलं रूढ्या गौण्या वा व्यवहारः कर्तुं शक्यते अतः एतदतिरिक्ता काचन निरूढलक्षणा इति नैव अङ्गीकर्तुम् उचितम् इति एतेषाम् अभिप्रायः. एवं "यद्यपि द्विविधा गौणी इति उक्तं परन्तु विचार्यमाणे फललक्षणायाः अनेके प्रभेदाः भवन्ति. ग्रन्थविस्तरभयात् अत्र नैव विव्रियन्ते ते प्रभेदाः" इति तैः स्पष्टम् उच्यते. एतदनन्तरं तत्र तात्पर्यवृत्तिः काचन अङ्गीकृता. "तत्सिद्धि-जाति-सारूप्य-प्रशंसा-लिङ्ग-भूमभिः, षड्भिः सर्वत्र शब्दानां गौणी वृत्तिः प्रकल्पिता" इति तत्र सादृश्यञ्च षड्विधं भवतीति हेतोः षड्विधवृत्तयोऽपि अत्रैव अन्तर्भवन्ति इति गौणीवृत्तिनिरूपणावसरे एतदपि कथितं वर्तते. तदनन्तरं तात्पर्यवृत्तिः निरूप्यते. "तत्प्रतीतीच्छया उच्चरितत्वं" तात्पर्यम्. अत्रैव विचारः कर्तव्यो भवति. मया तु एवं चिन्त्यते : किम् इयं तात्पर्यवृत्तिः मुख्यवृत्तिस्थले न भवति ? मुख्यवृत्तिस्थलेऽपि यो विवक्षितो अर्थः तत्प्रतीतीच्छया उच्चरितत्वं तत्रापि वर्तते. गौण्या वृत्त्या शब्दप्रयोगो यत्र अभिप्रेयते तत्रापि तत्प्रतीतीच्छया उच्चरितत्वं वर्तते. एवं सति तात्पर्यवृत्तिः भिन्ना कथं वर्तते इत्यत्र अस्य विवरणम् अत्र नास्ति.

बी. आर्. शुक्ल : मम एकः प्रश्नः अस्ति. तात्पर्यवृत्तिः अन्यवृत्तिः बहुषु

ग्रन्थेषु बहुधा दृश्यते...

प्रह्लादाचारः : तत्तु जानामि. यथा मम्मटाचार्यैः काव्यप्रकाशे उक्तम्.
तत्रहि योऽयं वाक्यार्थो भवति अन्वयांशः तत्र पदानि
स्वार्थान् प्रतिपादयन्ति. अभिहितान्वयवादिनां मते पदार्थाः
पदैः प्रतिपाद्यन्ते. पदार्थानां परस्परं अन्वयो यो वाक्यार्थशब्देन
उच्यते सोऽयम् अन्वयः केन प्रतिपाद्यते? इति प्रश्ने
एतत्प्रतिपादनार्थं काचन वृत्तिः तैः अङ्गीकृता. तात्पर्यवृत्त्या
प्रतिपाद्यते. एवञ्च अन्वयांशोऽपि तत्र अभीष्टएव.

बी. आर्. शुक्ल : अन्वयांशोऽपि शक्तिः अस्ति. तात्पर्यम्...

प्रह्लादाचारः : तत्र रूढिः वा योगो वा नाङ्गीक्रियते. पदस्य शक्तिः
नाङ्गीक्रियते. वाक्यस्यैव...

बी. आर्. शुक्ल : वाक्यात् तावद् उपस्थितिः नास्ति तस्य अन्वयस्य पदादपि
उपस्थितिः नास्ति इति कृत्वा तत्र तात्पर्यवृत्तिः अङ्गीक्रियते.

प्रह्लादाचारः : एवं रीत्या प्रतिपादनं वर्तते.

बी. आर्. शुक्ल : नैयायिकानां मतेरीत्या तत्र ससंगमर्यादया भासते.

प्रह्लादाचारः : परन्तु अत्र तात्पर्यवृत्तेः कुत्र उपयोगो अस्ति इति उदाहरणं
किमपि न दत्तम् अस्ति.

के.ई.देवनाथन् : अत्र अस्ति. वस्तुतो मुख्या वृत्तिः तात्पर्यवृत्तिः इति वृत्तिद्वयमेव
स्वीक्रियते. शक्तिव्यतिरिक्तानां सर्वेषां तात्पर्ये अन्तर्भावः.
परन्तु भवद्भिः कृतः प्रश्नो वर्तते. शक्तिस्थलेऽपि तात्पर्यं
भवति इति किल! एतैः अत्रतु एवं समाधानम् उक्तम्
अस्ति : तात्पर्यञ्च शक्त्यतिरिक्तत्वे सति बुभुत्सितार्थप्रतीति-
जनकत्वमेव. 'शक्तिभिन्नत्वम्' इति निवेशितम्. पङ्क्तिरेव
पठामि "तेन व्यञ्जनायाः अपि सङ्ग्रहो. वस्तुतस्तु मुख्या
तात्पर्यं चेति द्वेएव वृत्तौ इति सिद्ध्यति. तात्पर्यं वा
अन्तर्भावः. इति लक्षणागौण्योः अभेदपक्षोत्तरं तत्रैव उक्तेः

विशेषः प्रस्थानरत्नाकरात् अवगन्तव्यम्”(त.दी.नि.आ.भं.
२।१.७६) इति. अत्र शक्तिस्थले न तात्पर्यं भवत्येव.

के. एन्. झा : फललक्षणया फलज्ञानं यद् भवति तत्र मन्ये तात्पर्यस्य
उपयोगः. शैत्यपावनत्वं तात्पर्य...

प्रह्लादाचार : तत्तु वक्तुं शक्यम्. यतोहि व्यञ्जनावृत्तिनिराकरणम् अत्र
क्रियते. तत्र व्यञ्जनावृत्त्या यत् प्रतिपादितं भवति तत्
तात्पर्यवशाद् गम्यते. अतो व्यञ्जना नाङ्गीकर्तव्या. ग्रन्थे
इयं पंक्तिः दृश्यते “लक्षणामूलव्यञ्जनास्थले ‘गङ्गायां
घोष’ इत्यादी ‘घोष’पदार्थे वक्तुः अप्रतारकत्वे च निश्चिते
अन्वयानुपपत्त्यादिना तटे लक्षणानुसन्धाने ‘किमर्थं लक्षयति?’
इति आकाङ्क्षायां तात्पर्यवृत्त्या शैत्यपावनत्वादि प्रतीयते
तात्पर्यञ्च तादृशवाक्योच्चारणमहिम्ना” (प्र.र.पृष्ठ १११)
इत्यस्ति वाक्यम्. एवञ्च व्यञ्जनावृत्त्या यो अर्थः प्रतिपाद्यते
इति उच्यते अन्यैः सोऽयम् अर्थः तात्पर्यवृत्त्या प्रतिपादयितुं
शक्यते. एवञ्च तत्र ग्रन्थान्तरानुसारेण अत्र या तात्पर्यवृत्तिः...

के.ई.देवनाथन् : एतेषामेव ग्रन्थोऽयम्.

बी. आर्. शुक्ल : व्यञ्जनास्थाने तात्पर्यं स्वीकर्तव्यं, तत्र लाघवम्.

के.ई.देवनाथन् : व्यञ्जनातु न स्वीक्रियते.

बी. आर्. शुक्ल : तत्र तात्पर्यम् स्वीक्रियते.

के.ई.देवनाथन् : लक्षणापि न स्वीक्रियते गौण्यपि न स्वीक्रियते.

बी. आर्. शुक्ल : एवं नास्ति.

के.ई.देवनाथन् : अस्ति. अत्र “वस्तुतस्तु मुख्या तात्पर्यं च इति द्वेएव
वृत्ती इति सिध्यति”.

प्रह्लादाचार : नहि. शृण्वन्तु भवन्तः. मया तद्विषये किमपि वक्तव्यम्
अस्ति खलु? तत्र व्यञ्जनावृत्तिः इति नामान्तरम्. तात्पर्यवृत्तिः
इति नामान्तरम्. अतः को वा विशेषः अस्मिन् पक्षे?

इति खलु प्रश्नः. तत्र एते वदन्ति व्यञ्जनात्मकः कश्चन व्यापारः स्वीक्रियते तादृशव्यापारमहिम्ना यदि कोऽपि अर्थः तत्र प्रतिपाद्यते इति उच्यते तर्हि 'गङ्गा'शब्दस्य व्यञ्जनावृत्या शैत्यपावनत्वादिबोधकत्वम् इत्येव कुतः? तत्र वालुकादि बोधनमपि स्यात्! व्यञ्जनावृत्तेः पर्यवसितिः कुत्र इति कथं निश्चीयते? इदमेव प्रतिपाद्यते न अन्यत् प्रतिपाद्यते इति कथं निश्चीयत? तात्पर्यवृत्तिः इति उच्यते चेत् तत्प्रतीतीच्छया उच्चरितत्वं खलु तात्पर्यम्? नहि वालुकाप्रतीतीच्छया इदम् उच्चरितं पदं भवति किन्तु शैत्यपावनत्वादिप्रतीतीच्छया उच्चरितं भवति पदम् इति हेतोः व्यञ्जनाख्यः व्यापारः योऽयम् अङ्गीकृतः सः न युक्तः अपितु तस्य स्थाने तात्पर्याख्या वृत्तिः अङ्गीकरणीया इत्येवम् प्रतिपादितम् भवति.

बी. आर्. शुक्ल : व्यञ्जनायाः का परिभाषा ?

प्रह्लादाचारः : व्यञ्जना नाम आलङ्कारिकैः एवम् उच्यते. वक्तुं बोद्धुं बोद्धव्यः इत्यादि विशेषान् अनुसृत्य तत्र व्यञ्जना निर्णया भवति.

बी. आर्. शुक्ल : तत्रापि तात्पर्यं भवति. “गच्छ गच्छसि चेत् कान्तः पन्थानः सन्तु ते शिवाः” इत्यादि स्थलेषु...

के. एन्. झा : अत्रैव प्रस्थानरत्नाकरे वर्तते तत् “व्यञ्जनायाः व्यापारत्वेतु अश्लीलस्थलइव अत्रापि केशवालुकादेरपि प्रतीत्यापत्तिः, तन्नियमनाय तात्पर्यवृत्तेः तवापि आवश्यकत्वात् ‘तद्धेतु’न्यायेन व्यञ्जनायाः अजागलस्तनप्रायत्वम्”. तात्पर्याख्यम् तत्त्वं तत्राऽपि स्वीकरोति चेत् तदा तात्पर्यवृत्तिरेव स्वीकरोतु.

प्रह्लादाचारः : ‘तद्धेतुन्यायेन’ इति उक्तं तत्र. “तद्धेतोरेव तद्धेतुत्वे मध्ये किं तेन” इति न्यायः. एवं व्यञ्जनावृत्तिनियन्त्रणार्थं हि तात्पर्यं किञ्चन अङ्गीकरणीयमिति तस्यैव तात्पर्यस्य वृत्तित्वम्

अङ्गीकृत्य निर्वोदुं शक्यते व्यञ्जनायाः वृत्त्यन्तरत्वं कुतः ?
इति तेषाम् अभिप्रायः.

के.ई.देवनाथन् : व्यञ्जना तावद् आलङ्कारिकैः तात्पर्यविषयीभूतार्थव्यतिरिक्त-
विषये स्वीक्रियते इति मया श्रुतम्.

प्रह्लादाचार : “गच्छ गच्छसि चेत् कान्तः” इति श्लोके व्यञ्ज्यो यो
अर्थः सः तात्पर्यविषयीभूतो न वा ?

के.ई.देवनाथन् : सतु तात्पर्यविषयिभूतः.

प्रह्लादाचार : एतेषाम् अभिप्रायः एवं भाति. यदि तत्प्रतीतिच्छया
उच्चरितत्वं नास्ति अथापि तच्छब्दश्रवणानन्तरं कश्चन
अर्थो अस्माभिः अवगतो नच अर्थः शाब्दः इति न
वक्तुं शक्यते. शाब्दो अर्थो नाम वक्तुः अभिप्रायानुसारेण
अवगतो अर्थः. यद्यपि अर्थान्तरं नावगम्यते इति नास्ति...

बी. आर्. शुक्ल : तात्पर्यज्ञानं कारणं वर्तते शाब्दबोधं प्रति परन्तु ये तात्पर्यवृत्तिं
स्वीकुर्वन्ति तेषां मते तु तात्पर्यज्ञानं कारणं नास्ति पृथग्
रूपेण.

प्रह्लादाचार : परन्तु तेषां प्रश्नः एवम् अस्ति. व्यञ्जनास्थले वक्तुः
तात्पर्याविषयोऽपि कश्चन अर्थः कदाचित् प्रतीयते इति
व्यञ्जनावृत्तिः नाङ्गीक्रियते.

(अनेकवक्तृभिः मिथः कृतात् संवादकोलाहलवशात् चर्चा श्रोतुं न शक्या):

के. एन्. झा : व्यङ्ग्यार्थाः इङ्गितेनापि प्रतीयते. काकूक्त्यापि प्रतीयते.
शब्दव्यापारमहिम्ना यदि प्रतीतिः भवति तर्हि तात्पर्यस्य
तत्रापि प्राधान्यं भवत्येव.

प्रह्लादाचार : नहि. तेषां प्रश्नस्तु एवम् अस्ति. तात्पर्यवृत्तिः
व्यञ्जनावृत्तिस्थले अङ्गीक्रियते तर्हि यत्र तात्पर्यं नास्ति
सोऽपि अर्थः कथं बोध्यते ?

के. एन्. झा : व्यञ्जनावृत्तेः व्याप्तिः अधिका तात्पर्याख्यवृत्तेः व्याप्तिः

न्यूना.

बी. आर्. शुक्ल : व्यञ्जनावृत्तिं नैव स्वीकरोति.

प्रह्लादाचारः : व्यञ्जना नैव स्वीकृता.

(अनेकवक्तृभिः मिथः कृतात् संवादकोलाहलवशात् चर्चा पुनरपि न श्रोतुं शक्या):

के.ई.देवनाथन् : व्यञ्जनास्थले एकया वृत्त्या एको अर्थो बुध्यते प्रथमतः. तदनन्तरं तैः साहित्यकारैः उच्यते यत् तत्र वृत्त्यन्तरेण दीर्घदीर्घो अयं व्यापारः इति उच्यते किल तत्र प्रस्थानरत्नाकरेऽपि उक्तम् अस्ति. अभिधान्तरं कल्पनीयं भवति, अयम् एको दोषः. तत्र व्यञ्जना स्वीक्रियते चेत् इदानीं यत्र तावद् “दूरस्था बोधाः स्म्या” इत्यत्र अभिधावृत्तिः तत्र बोधो भवति. यत्र अभिधावृत्त्या एकार्थस्य बोधे परिसमाप्ते सति अर्थान्तरं बुध्यते तत्र तावद् एतैः उक्तरीत्या मानसबोधो वा अनुमित्यात्मको वा किं भवति? कुतः उक्तम् इति चेत्. तत्र कारणं वदामि. वृत्त्यन्तरं नास्ति किल.

बी. आर्. शुक्ल : एकस्यैव शब्दस्य...

के.ई.देवनाथन् : सकृदुच्चारितः शब्दः सकृद् अर्थं गमयति.

बी. आर्. शुक्ल : एकस्यैव शब्दस्य प्रथमबोधानन्तरं यदि द्वितीयबोधो भवति सतु न शाब्दबोधः.

के.ई.देवनाथन् : तदेव उच्यते. एकया वृत्त्या अयम् अर्थो बुध्यते चेत् पुनः वृत्त्यन्तरेणैव बोधः.

बी. आर्. शुक्ल : मम कथनस्य आशयः पुरुषान्तरविषये वर्तते, वृत्त्यन्तरविषये वर्तते. एकस्य तावद् “सूर्यास्तसमयो जातः” इति वाक्यश्रवणे सन्ध्यावन्दनसमयो जातः इति बोधो जायते अन्यस्य तावद् अभिसारसमयो जातः इति बोधो जायते.

के. एन्. झा : अत्रैव वर्तते अग्रे भगवन् ! “किञ्च ‘मुखं विकसितस्मितम्’
(काव्य.प्र.२।१११) इत्यादिगूढव्यंग्यस्थले... सर्वथा न
न्याय्यः” (प्र.र.पृ.११२).

बी. आर्. शुक्ल : तदेव मया प्रतिपादितम्. भिन्ना व्यञ्जनाऽपि अङ्गीकार्या.

के. एन्. झा : अग्रेऽपि कथयति. “एवम् अभिधामूलव्यञ्जनास्थलेऽपि...
अस्य प्रहारस्य नैयायिकभीषकत्वात्” (प्र.र. तत्रैव).

बी. आर्. शुक्ल : व्यञ्जना नैव स्वीकृता.

प्र ह्ला दा चा र : नैव स्वीकृता.

के. एन्. झा : अग्रे उच्यते “शब्दबुद्धिस्थायित्ववादिनां...” (तत्रैव)

बी. आर्. शुक्ल : वयन्तु अत्र समागताः न तु तस्य पठनार्थं परन्तु तस्य
उपपत्तिरपि अस्माभिः दातव्या वर्तते. अभिप्रायन्तु सर्वे
जानन्त्येव. तत्र या उपपत्तिः दत्ता गोस्वामिपुरुषोत्तमाचार्यैः
सा उपपत्तिः समीचीना न वा इति अस्माभिः विवेचनीयम्.

के. एन्. झा : अवश्यम्. परन्तु उपपत्तिः का इति तु प्रथमं ज्ञातव्या
न वा ?

एन्. आर्. कण्णन् : यत्र-यत्र व्यञ्जना उच्यते तत्र-तत्र तात्पर्यवृत्तिः वर्तते
इति वक्तुं शक्यते वा ? इति विवेचनीयम्.

बी. आर्. शुक्ल : तदेव मम प्रश्नः. मम प्रश्नः स एव. यत्र-यत्र व्यञ्जनया
बोधो भवति तत्र तात्पर्यवृत्तिः वक्तुं शक्यते न वा ?
तत्र एतैः उक्तं यत् तात्पर्यवृत्त्या चरितार्थत्वं तत् समीचीनम्
अस्ति न वा इति अस्माभिः विचारणीयं, चिन्तनीयम्.
तत्र कापि असमीचीनता वर्तते चेत्...

प्र ह्ला दा चा र : एवम्. मयापि एवं चिन्तितम्. तत्र केषाञ्चन
तात्पर्यविषयाणामेव शाब्दबोधविषयत्वं स्वीकर्तुं युक्तम् अन्यथा
तत्र शाब्दबोधविषयत्वं नास्ति.

बी. आर्. शुक्ल : असमर्थविषयेऽपि शाब्दबोधं नाङ्गीकुर्वन्ति तत्र किं ? तत्र मानसबोधएव भवति शशशृङ्गादिस्थलेषु. तत्र एवं वक्तुं शक्यं वा इति विचारणीयम्.

प्रह्लादाचार : तथैव भाति. एवं रीत्या तत्र यद्यपि वृत्तयः त्रिविधाः इति उक्त्वा तत्र निरूपणं कृतम् अस्ति. प्रकारान्तरेणापि तत्र विभागः कर्तुं शक्यते. द्विविधा वृत्तिः. मुख्यवृत्तिः तात्पर्यवृत्तिः च इति. तात्पर्यवृत्तावेव इतरा लक्षणादिवृत्तयो अन्तर्भूता इति तत्प्रतीतीच्छया उच्चरितत्वात्. तत्र एकः प्रश्नो अवशिष्यते. यदि मुख्यवृत्तिस्थलेऽपि तात्पर्यवृत्तिः भवति न वा ? तत्प्रतीतीच्छया उच्चरितत्वं तत्रापि वर्तते परन्तु तत्र व्याख्याने प्रदर्शितं “शक्त्यतिरिक्तत्वे सति तत्प्रतीतीच्छया उच्चरितत्वं तात्पर्यं” यदि गृह्यते तर्हि मुख्यवृत्तेः...

बी. आर्. शुक्ल : तनु वेदस्थले तावत् शक्तिरेव अङ्गीक्रियते. अन्यत्र तावत् तत्प्रतीतीच्छया उच्चरितत्व इति रीत्या समाधानं कर्तुं शक्यते.

प्रह्लादाचार : एवम्. अत्र मया परिसमाप्यते.



शब्दनित्यत्वविचारस्य समालोचनम्

डॉ. श्रीबलिराम शुक्ल

अत्र आकाशगुणः शब्दो नित्यः इति मीमांसकमतम्. अवघातप्रेरितेन वायुना कर्णशशकुल्यवच्छिन्न-नभोभागवृत्तिः नित्यः शब्दो अभिव्यज्यते.

साङ्ख्यानां मते पञ्चतन्मात्रोत्पन्न-भूतसूक्ष्मसमुदायारब्ध-पृथिव्यादिविकारो गोघटादिवृत्तिः शब्दो योग्यदेशस्थो आहङ्कारिकतया व्यापकं विषयदेशस्थं श्रोत्रेन्द्रियं विशृण्वन् अवस्थितएव गृह्यते.

वैशेषिकमते आकाशगुणः शब्दो अनाश्रितः उत्पत्तिधर्मको बुद्धिवद् इति.

महाभूतसङ्घातजः शब्दो अनाश्रितः उत्पत्तिधर्मको निरोधधर्मकः इति बौद्धाः.

अत्र नैयायिकाः : आदिमत्त्वाद् ऐन्द्रियकत्वात् कृतकवत् च शब्दस्य अनित्यत्वं स्वीकुर्वन्ति. शब्दस्य पुरुषप्रयत्नेन उपलभ्यमानत्वाद्, उपलब्धस्यापि शब्दस्य अचिरात् तिरोभावेन तस्य उत्पादविनाशशालित्वं प्रत्यक्षसिद्धम्. “शब्दं कुरु” “मा शब्दं कार्षीः” इत्यादिव्यवहारस्य सर्वजनीनत्वात्.

ननु “सएव अयं गकारः” इति प्रत्यभिज्ञाबलाद् शब्दस्य नित्यत्वम् इति न वाच्यं, प्रत्यभिज्ञायाः सजातीयविषयत्वात्, “उत्पन्नः कः?” “विनष्टः कः?” इति बुद्धिविरोधात्. अतएव उक्तम् :

उत्पन्नः को विनष्टः कः इति बुद्धेरनित्यता।

सोऽयं कः इति बुद्धिस्तु साजातीयम् अवलम्ब्यते ॥
तदेवौषधमित्यादौ सजातीयेऽपि दर्शनात् ।
तस्मादनित्या एवेति वर्णाः सर्वे मतं हि नः ॥

नच अत्र प्रत्यभिज्ञा सजातीयविषयिणी व्यक्तिविषयकत्वे बाधकाभावाद्
अन्यथा प्रत्यभिज्ञायाः सर्वदा सजातीयविषयकत्वे अभेदोच्छेदापत्तिः.

अत्र तारत्व-मन्दत्वादिविरुद्धधर्माध्यासो बाधकः इत्यपि न वक्तुं
शक्यं, प्रत्यभिज्ञाबलेन तस्य नित्यत्वसिद्धौ तारत्वादेः व्यञ्जकवायुधर्मत्वकल्पनेन
श्रोत्रेण वायुधर्मस्य तारत्वादेः ग्रहणसम्भवाद् “य एव तारः स एव
मन्दः” इति प्रतीत्या तारत्वमन्दत्वयोः अविरोधः. तत् न. तथा सति
गत्व-कत्वादेरपि व्यञ्जकवायुधर्मत्वापत्त्या ककार-गकारयोरपि भेदो न स्यादिति
सर्वेषां वर्णानाम् एकत्वप्रसङ्गापत्तेः.

किञ्च, वर्णानाम् अनित्यत्वपक्षे कण्ठताल्वाद्यभिघातानां कत्वादिकं
कार्यतावच्छेदकम्. वर्णनित्यतापक्षे तु कसाक्षात्कारत्वम् इति गौरवम्.

नच नित्यत्वमते लौकिकविषयतासम्बन्धेन कत्वमेव कार्यतावच्छेदकं
नतु तत्साक्षात्कारत्वमिति न गौरवम् इति वाच्यं, कोलाहलप्रत्यक्षस्य
असंग्रहप्रसङ्गात्. कोलाहलादिप्रत्यक्षं न कत्वादिविषयकम् अन्यथा
घटाद्युत्पादकस्यापि कार्यतावच्छेदकघटादिप्रत्यक्षत्वमेव स्यात् तदपि नित्यं
भवेत्.

ननु शब्दस्य अनित्यत्वस्वीकारे प्रत्यभिज्ञायाः च सजातीयविषयकत्वे
“तज्जातीयो अयम्” इति प्रत्यभिज्ञायाः स्वरूपं स्यात् नतु “सोऽयम्”
इति चेत्, न, यत्र प्रत्यभिज्ञायां जातित्वेन गत्वादेः भानं तत्रैव “तज्जातीयो
अयम्” इति आकारः. यत्रतु स्वरूपतो गत्वादेः भानं तत्र “सोऽयम्”
इति आकारः.

किञ्च, “त्रयो वेदा अजायन्त” “अनन्तरश्च वक्त्रेभ्यो वेदास्तस्य विनिसृता, प्रतिमन्वन्तरञ्चैषा श्रुतिरन्या विधीयते” “वेदान्तकृद् वेदविदेव चाहम्” (भग.गीता. १५।१५) “तस्माद् यज्ञात् सर्वहुतः ऋचः सामानि जज्ञिरे” (चित्युप. १२।४) इत्यादिश्रुतिस्मृतिभिरपि वेदादिशब्दानाम् अनित्यत्वं सिध्यति. एतेषां वाक्यानाम् अर्थवादत्वं न भवितुम् अर्हति. “आदित्यो यूषः” इत्याद्यर्थवादस्य मुख्यार्थत्वे बाधकाद् अप्रमाणत्वात् स्तुतिपरत्वेऽपि प्रकृतबाधकानां निरासाद् असिध्यर्थस्यापि मुख्यार्थत्वमेव. अन्यथा “यन्न दुःखेन सम्भिन्नम्” इत्यादेरपि स्वार्थपरित्यागापत्तेः.

अत्र मीमांसकाः वेदान्तिनश्च वेदस्य नित्यत्वसिद्धये “वाचा विरूप नित्यया” “शिवाद्या सृष्टिपर्यन्ताः स्मर्तारो नास्य कारकाः” इत्यादिप्रमाणानि उदाहरन्ति वदन्ति च यत् “‘समाहितात्मनो ब्रह्मन्’ इत्यादि द्वादशवाक्याद् ब्रह्मणो भगवतो वा हृदयाकाशे आसन्त्येन कारणेन स्वयमेव भगवान् नादात्मना आविर्भवति. स पूर्वम् अव्यक्तएव. ततो नानावर्णादि-सङ्कल्पक-मनोमयं सूक्ष्मरूपं प्राप्य भगवन्मुखतो ब्रह्ममुखतो वा प्रकटः सन् मात्रा-स्वर-वर्णात्मना स्थूलरूपेण शब्दब्रह्मात्मकवेदरूपः प्रकाशते. सच नादो व्यापकत्वाद् अस्मदादिष्वपि प्राण-घोषरूपेण वर्तते. श्रोत्रस्य वृत्तिनिरोधे कृते भगवतैव जीवः तं शृणोति, अन्यथा तच्छ्रवणं न स्याद्, द्वारस्य निरुद्धत्वाद्” (प्र.र.) इति.

वैयाकरणानां मते सएव नादः ‘स्फोट’पदेन व्यवहियते. स्फुटति अनेन इति स्फोटः. शब्दस्य नित्यत्वं व्यापकत्वं जैमिनिनयेऽपि प्रतिपादितम् अस्ति.

अत्र गुरवः : “नित्यः शब्दः, व्योमैकगुणत्वात्, तत्परिमाणवत्” इति अनुमानम् उपस्थापयन्ति. नच इदम् अनुमानम् अप्रयोजकम्. “सोऽयं गकारः” इति प्रत्यभिज्ञानस्य अन्यथा अनुपपत्तेः. “सोऽयं गकारः” इति प्रतीतिः न भ्रमः, बाधकाभावात्. नच उत्पत्त्यादिप्रतीतिः बाधिका तस्याः

अभिव्यञ्जकवायुत्वादिविषयकत्वाद् इति आहुः.

भाट्टास्तु : शब्दो नित्यः, श्रावणत्वात्, शब्दत्ववद् इति. शब्दो नित्यो निःस्पर्शद्रव्यत्वाद् आत्मवद्, वर्णो नित्यः ध्वन्यन्यशब्दत्वाद् इत्याद्यनुमानानि प्रयुञ्जानाः प्रत्यभिज्ञाबलाद् अनुमानानाम् अप्रयोजकत्वं निरस्य शब्दस्य नित्यत्वं साधयन्ति.

अत्रैव नैयायिकाः यद्यपि शब्दस्य नित्यत्वोक्तौ प्रत्यभिज्ञारूपं यद् साधनम् उक्तं तदपि न साधनम्, असिद्धत्वात्. यतः “यो मया शब्दः काश्यां श्रुतः सएव उज्जयिन्यां श्रूयते” इति प्रत्यभिज्ञा न भवति. किञ्च शब्दस्य नित्यत्वे प्रत्यभिज्ञायाः न प्रामाण्यं, प्रत्यक्षानुमानाभ्यां बाधितत्वात्. प्रत्यक्षेण तावद् : अस्मिन् देशे अस्मिन् काले शब्दः उत्पन्नः शमितो अनेन कलकलः, इति प्रत्ययाभ्यां शब्दस्य उत्पादविनाशशालित्वं गृह्यते. अभिव्यक्तिभावाभावाभ्यामेव तयोः प्रतीतेः इति चेत्, न, केश-नखादिष्वपि एवं प्रसङ्गात्. तत्रापि प्रत्यभिज्ञामात्रेण नित्यत्वं स्यात्. एवम् अभिव्यक्त्यनभिव्यक्तिकृतानुत्पादविनाशप्रत्ययौ स्याताम्.

नच क्वचिदपि अभिव्यक्तिकृतः उत्पादविनाशप्रत्ययो दृश्यो अपितु सादृश्यनिबन्धना “तएव अमी केशाः” “सैव इयं नदी” इत्यादिरूपा प्रत्यभिज्ञा दृश्यन्ते. यच्च उक्तं गुरुणा, उत्पत्त्यादिप्रतीतिः शब्दाभिव्यञ्जक-वायूत्पत्त्यादिविषयकत्वेन तस्य नित्यत्वे न बाधिका तत् न समीचीनं, यतोहि गकारगतत्वेनैव उत्पत्त्यादिप्रतीतिः जायते. अर्थाद् “उत्पन्नः गकारः” इत्यत्र गकारनिष्ठमेव उत्पत्त्यादिकं प्रतीयते न वायुनिष्ठम्.

किञ्च इयं प्रतीतिः न भ्रान्तिः, भ्रान्तिजनकदोषस्य अभावात्. यथा शङ्खः पीतः इत्यादौ पीतादिरूपो दोषो भ्रमजनको न तथा अत्र कश्चिद् दोषः उपलभ्यते. तत्र प्रत्यभिज्ञानमेव बाधकम् इत्यपि न वक्तुं शक्यं, यतः तत्र किमपि विनिगमकं नास्ति यत् प्रत्यभिज्ञया उत्पादविनाशप्रतीतिः

बाध्यते, वा उत्पत्त्यादिप्रतीत्या प्रत्यभिज्ञानं बाध्यते? ननु एवम् उत्पत्त्यादिप्रत्ययस्यैव बाध्यत्वम् इति चेत्, न, उत्पत्ति-विनाशयोः उभयोरपि बाध्यत्वस्वीकारापेक्षया एकस्य प्रत्यभिज्ञानप्रत्ययस्यैव बाध्यत्वस्वीकारे अस्ति लाघवम्.

यथाच उक्तं “शब्दो नित्यः श्रावणत्वात् शब्दत्ववद्” इति अनुमानेन शब्दस्य नित्यत्वं सिद्धयति तत् न समीचीनम्, अनैकान्तिकत्वात्. तथाहि “स्वर्वाकामः श्वमांसपुरीषादिकं च खादयेद्” इति आनुपूर्व्यामपि श्रावणत्वसत्त्वात् तस्यापि नित्यत्वापत्तिः. तस्याः आनुपूर्व्याः नित्यत्वे वैदिकचोदनावत् प्रामाण्यापत्तेः. एवं तदर्थानुष्ठानविभ्रमे च प्रत्यवायापत्तेः. किञ्च वेदपाठकृतदोषैः विस्वरवेदपाठेऽपि श्रावणत्वसत्त्वात् तस्यापि नित्यत्वापत्तिः, तस्यापि नित्यत्वे नित्यं विवस्वरादिदोषैः उपहताः वेदा भवेयुः. एवं तीव्रमन्दादिधर्मैः भेर्यादिशब्दैः च अनेकान्तः. तीव्रत्वमन्दत्वादिधर्मविशिष्टेषु श्रावणत्वम् अस्ति परन्तु नित्यत्वं नास्ति. एवं भेर्यादिशब्देषु श्रावणत्वम् अस्ति परन्तु नित्यत्वं नास्ति इति व्यभिचारः. तेषामपि नित्यत्वे प्रतिनिमित्तभेदोपलब्धिः न स्यात्. एकस्य अनेकव्यञ्जकं दृष्टम् अनेकस्यापि अनेकव्यञ्जकम् इति न दृष्टम्. ततश्च शब्दविशेषेण निमित्तविशेषानुमानं यद् भवति तत् न स्यात्. नच परोक्षव्यञ्जकव्यङ्ग्येन अनुमीयमानं क्वचिद् उपलब्धं यथा कार्येण कारणम् उपलभ्यते. अथ यदि कस्यचित् शब्दस्य शब्दधर्मस्य अनित्यत्वमपि इष्यते तत्रच परोक्षनिमित्तानुमतिं भवितुम् अर्हति. तथा सति तत्रैव श्रावणत्वहेतोः अनैकान्तिकत्वमपि सिद्धम्.

किञ्च नित्यत्वस्य शब्दे प्रत्यक्षेण बाधितत्वाद् अयं हेतुः बाधितः. यथा “वह्निः अनुष्णः, कृतकत्वाद्” इत्यत्र कृतकत्वहेतुः. अत्र यथा पक्षे साध्याभावरूपो हेत्वाभासो बाधरूपः प्रमाणान्तरेण प्रत्यक्षेण गृहीतः तथैव शब्देऽपि नित्यत्वस्य बाधः प्रत्यक्षेण गृहीतः. तथैव “शब्दो अनित्यः, कृतकत्वाद्” इति अनुमानेनापि शब्दे नित्यत्वं बाधितम्. अतः गुरुणा प्रतिपादितम् अनुमानं प्रत्यक्षानुमानाभ्यां बाधितत्वात् नायं हेतुः अपितु

हेत्वाभासएव.

यच्च उक्तं “यथा एकस्य पुंसो बाल-कुमार-युव-वृद्ध-स्थूल-कृशभावेषु अवस्थाभेदेऽपि न साजात्यम् अङ्गीक्रियते” अत्र प्रश्नो अयं समुदेति : इमा अवस्थाः शरीरस्य जीवस्य वा? न इमा अवस्थाः जीवस्य, तस्य अपरिणामित्वात्. शरीरस्यैव इमा अवस्थाः. शरीरम् आदाय यः ‘सोऽयं’ प्रत्ययः स साजात्यमेव अवलम्बते न अभेदः. यतो हि शरीरस्य उत्पाद-विनाशशालित्वं प्रत्यक्षसिद्धम् अनुमानसिद्धं च. दृष्टान्तेन अनेन न शब्दस्य एकत्व-नित्यत्वं च न सिद्धं भवितुं शक्यम्.

प्रत्यक्षेणतु शब्दस्य अनित्यत्वमेव सिध्यति. प्रत्यक्षेण शब्दाभावो ज्ञायते. यस्माद् इन्द्रियव्यापारे सति नास्ति शब्दः कलकलो विनष्टः इति असन्दिग्धम् अबाध्यं ज्ञानं भवति.

किञ्च “अनित्यः शब्दः सामान्यवत्त्वे सति अस्मदादिबाह्येन्द्रियग्रहणार्थ-त्वाद्, घटादिवद्” इति अनुमानेनापि शब्दस्य अनित्यत्वं सिध्यति. “यत्र-यत्र सामान्यवत्त्वे सति बहिरिन्द्रियग्रहणार्थत्वं तत्र-तत्र अनित्यत्वं यथा घटे” इति व्याप्त्या अनुमानम् इदं समीचीनमेव.

एवमेव “अनित्यः शब्दः तीव्रत्वादिधर्मत्वात् सुखदुःखादिवद्” इति अनुमानेनापि शब्दस्य अनित्यत्वं सिध्यति. तीव्रत्वादिकं न व्यञ्जकस्य धर्मः श्रोत्रग्राह्यत्वानुपपत्तेः.

किञ्च “शब्दो अनित्यो वस्तुत्वे सति कार्यत्वाद् घटवद्” इति अनुमानेनापि शब्दस्य अनित्यत्वं सिध्यति. न अयं हेतुः असिद्धः, इच्छाप्रयत्नानुविधायित्वात्. इच्छयैव शब्दोत्पत्तिः जायते. यदा वक्ता वक्तुम् इच्छति तदैव शब्दस्य उत्पत्तिः भवति. अथवा यदा कोऽपि भेरीमृदङ्गवादनम् इच्छति तदैव शब्दोत्पत्तिः भवति. तथैव प्रयत्नानन्तरमेव शब्दोत्पत्तिः भवति.

यादृशं शब्दं वक्ता उच्चारयितुं प्रयतते तादृशएव शब्दः कण्ठतो निर्गच्छति. अभिव्यक्तौ नास्ति अयं नियमः. सुवर्णज्ञानाभिप्रायेण आनीताद् दीपात् सपदिरपि अभिव्यक्तिः भवति. एवमेव प्रयत्नानुविधायित्वमपि स्पष्टतया दृश्यते. तीव्रप्रयत्नात् तीव्रशब्दः मन्दप्रयत्नात् मन्दः शब्दः उत्पद्यते. तीव्रतर-मन्दतरादिभेदात् सिध्यति अनित्यत्वं शब्दस्य. नच नित्यस्य शब्दस्य प्रयत्नानुविधायित्वं भवितुं शक्यम् इति.

किञ्च शब्दस्य नित्यत्वे उपलम्भस्य कादाचित्कत्वानुपपत्तिः. यदि शब्दस्य आकाशादिवद् अनुपलभ्यस्वभावः तदा कदापि तस्य उपलब्धिः न भवेत्. यदिच उपलम्भस्वभावः तदा सर्वदैव उपलब्धिः स्याद्, अनुपलब्धिनिमित्तानाम् अभावात्. व्यञ्जकाभावाद् अनुपलब्धिः इति चेत् न, व्यञ्जकस्वभावानवधारणात्. “शब्दो नित्यः संयोगव्यङ्ग्यत्वाद्” इति हेतुः कालातीतत्वात् कालात्ययापदिष्टः. तद् यथा चिरनिवृत्तेऽपि भेरीदण्डसंयोगे शब्दोपलब्धेः व्यञ्जकनिवृत्तौ व्यङ्ग्योपलब्धिः न कुत्रापि दृष्टिचरा. प्रदीपघटसंयोगनिवृत्तौ न घटोपलब्धिः भवितुम् अर्हति.

भाट्टानां यद् अनुमानं पुरुषोत्तमगोस्वामिभिः उपन्यस्तं “शब्दो नित्यो निःस्पर्शद्रव्यत्वाद्” इति तदपि न युक्तं, पूर्वोक्तोत्पादविनाशप्रतीत्या बाधितत्वात्, शब्दस्य द्रव्यत्वसिद्धेश्च. शब्दस्य द्रव्यत्वसिद्धये “शब्दो द्रव्यं साक्षात्सम्बन्धेन इन्द्रियग्राह्यत्वाद् घटवद्” इति इदम् अनुमानमपि न युक्तम् अप्रयोजकत्वात्. शब्दस्य रूपरहितत्वाद् बहिरिन्द्रियग्राह्यत्वं न भवितुम् अर्हति.

अप्रयोजकानुमाने को दोषः ? इति जिज्ञासायाम् उच्यते. अप्रयोजकानुमाने सत्प्रतिपक्षो व्यभिचारः च भवितुम् अर्हति. यदिच अत्र “साक्षात्सम्बन्धेन गृह्यमाणत्वम् अस्तु द्रव्यत्वं मास्तु” इति व्यभिचारशङ्कायां कृतायां सा शङ्का द्रव्यत्वस्य साक्षात्सम्बन्धेन गृह्यमाणत्वस्य हेतोः च कार्यकारणभावादिना वारणीया परन्तु नास्ति तादृशः कार्यकारणभावः. अपितु बहिरिन्द्रियजन्यद्रव्यप्र-

त्यक्षं प्रति रूपस्य स्पर्शस्य वा हेतुत्वाद् इति कार्यकारणभावः. किञ्च अस्ति सत्प्रतिपक्षः : “शब्दो न द्रव्यं रूपरहितत्वे सति बहिरिन्द्रियग्राह्यत्वाद् गन्धवद्”. अत्र अनुमाने व्यभिचारशङ्का न भवितुम् अर्हति. बहिरिन्द्रियजन्यद्रव्यप्रत्यक्षं प्रति रूपस्य स्पर्शस्य वा कारणत्वात्.

एवं प्राप्त्यप्राप्त्यत्वसम्भवाच्च न व्यञ्जकत्वं भेरीदण्डादिसंयोगस्य यदि इन्द्रियप्राप्तिम् अपेक्ष्य संयोगः शब्दव्यञ्जकः तदा भेरीदण्डसंयोगस्य श्रोत्रप्राप्त्यभावात् शब्दव्यञ्जकत्वं न स्यात्. यदि इन्द्रियानपेक्षसंयोगः शब्दस्य व्यञ्जकः तदापि सर्वपुरुषव्यञ्जकप्रसङ्गः.

यच्च उक्तं गोस्वामिमहापादैः “त्रिक्षणावस्थायित्वे प्रत्युच्चारणम् अन्यस्य अन्यस्य क्रियमाणत्वेन शक्तिग्रहणासम्भवात् अगृहीतशक्तिकस्य च अप्रत्यायकत्वात्. अतः चिरस्थायित्वम् अङ्गीकार्यम्. ततश्च सिद्धे स्थायित्वे नाशकाभावाद् अनश्वरत्वसिद्धिः.. अनश्वरभावेनच अनुत्पन्नत्वसिद्ध्या नित्यत्वसिद्धिः” इति. तत् न युक्तं, सन्तानेन श्रोत्रप्राप्तस्य शक्तिग्रहणसम्भवात्.

ननु शब्दसन्तानः प्रमाणेन असिद्धत्वाद् अनुत्पन्नः, शब्दो नारभते शब्दं शब्दत्वाद् अन्त्यशब्दवत्, शब्दसन्तानारम्भकत्वे नास्ति किमपि प्रमाणम् इति चेत्, न, धर्मिग्राहकप्रमाणबाधितत्वात्. नहि अनारम्भकस्य आद्यादिभावः उपपद्यते. कोऽपि शब्दो न आरम्भकः इति प्रतिज्ञार्थे सिद्धसाधनम्. अन्त्यशब्दस्य अनारम्भकत्वं नैयायिका अपि स्वीकुर्वन्ति. सर्वस्य अनारम्भकत्वे साध्ये दृष्टान्ताभावः. अन्त्यशब्दव्यतिरेकित्वस्य शब्दस्य पक्षत्वे धर्मिग्राहकप्रमाणबाधित-त्वम्, अनारम्भकस्य अन्त्यव्यतिरेकित्वासिद्धेः. किञ्च दृष्टान्तग्राहकप्रमाणबाधि-तत्वादपि अयुक्तम् इदम् अनुमानम्. नहि सन्तानाभावे शब्दस्य अन्त्यत्वं सिध्यति.

किञ्च “शब्दः सजातीयाद् उत्पन्नो अस्मदादिबहिरिन्द्रियप्रत्यक्षत्वे सति विशेषगुणत्वाद्, अवयविरूपादिवद्” इति अनुमानेन शब्दसन्तानसिद्धौ

शक्तिग्रहणे न किमपि बाधकम्.

ग्रहणान्यथानुपपत्त्यापि शब्दसन्तानः सिध्यति. नहि श्रोत्रम् अप्राप्तस्य विषयस्य ग्राहकं, बाह्येन्द्रियत्वात् सर्वशब्दग्रहणप्रसङ्गात् च. प्राप्तिश्च सन्तानं विना न सम्भवति, न शब्दः आगत्य श्रोत्रं प्राप्नोति, अमूर्तत्वात्. नापि श्रोत्रं गत्वा शब्दं प्राप्नोति, अमूर्तत्वात्, कर्णशशकुल्यपि न तदा गच्छतीति उपलभ्यते. तस्मात् सन्तानेनैव श्रोत्रप्राप्तस्य शब्दस्य उपलब्धिः.

अत्र शबरस्वामिनः अभिघातेन प्रेरिताः वायवः प्रमितानि वाय्वन्तराणि प्रतिबाधमानाः सर्वतोदिकान् संयोगविभागान् उत्पादयन्तो यावद्वेगमपि प्रतिष्ठन्ते अनुपरतेष्वेव तेषु शब्दः उपलभ्यते. तदपि न युक्तियुक्तं, शब्दस्य नित्यत्वासिद्धेः शब्दानां नित्यत्व-व्यापकत्वासिद्धौ शब्दसन्तानकल्पनैव उचिता न व्यञ्जककल्पना.

वायुसंस्कृतं श्रोत्रं शब्दं गृह्णातीति अत्रापि प्रतिनियमानुपपत्तिः, आलोकाञ्जनादिसंस्कृतचक्षुर्वत् सर्वग्राहकत्वप्रसङ्गात्.

शब्दस्य अव्यञ्ज्यत्वे अनुमानमपि प्रमाणम् अस्ति : “श्रोत्रं तावत् समानेन्द्रियग्राह्य-समानदेशस्थानां ग्रहणाय प्रतिनियतसंस्कारसंस्कार्यं न भवति, इन्द्रियत्वात् चक्षुर्वत्”; अथवा, “शब्दाः प्रतिनियतसंस्कारसंस्कार्या न भवन्ति, समानेन्द्रियग्राह्यत्वे सति युगपदिन्द्रियसम्बद्धत्वाद् एकदेशस्थाइव घटादयः”. तप्ततैलादिषु अग्निज्वालायाः संस्कारान्तरेण अभिव्यक्तेः अनैकान्तः इति चेत्, न, अभिव्यक्तेः असिद्धत्वात्. अवस्थितस्यहि अभिव्यक्तिः चिन्त्यते. नच ज्वालायाः प्रागवस्थितौ प्रमाणं किञ्चिद् अस्ति.

ननु वर्णानाम् अनित्यत्वेऽपि तुल्यो दोषः, ककारार्थं प्रेरितो वायुः वर्णान्तरोत्पादकवायुभिः अविशिष्टत्वात् सर्ववर्णानामपि कुर्यात् सर्ववर्णानां तत्र अविद्यमानत्वाविशेषात्. अथ यदि ककारार्थप्रेरितो वायुः ककारमेव

कर्तुं शक्यते न वर्णान्तरं यद्येवं विद्यमानत्वाविशेषेऽपि ककाराभिव्यक्त्यर्थं प्रेरितो वायुः ककारमेव संस्कर्तुं शक्तो न वर्णान्तरम् इति तुल्यः परिहारः. तत् न युक्तं, कारकव्यञ्जकयोः वैधर्म्यात्. कारकेहि नियमो दृश्यते नतु व्यञ्जके. तथाहि सएव मृत्पिण्डचक्रादिकारकनिकरः कुलालाभिप्रायेण नियमितः शरावमेव करोति घटमेवेति नतु एवं प्रदीपाक्षादिव्यञ्जकं कस्यचित् अभिप्रायेण नियमितम्. तदभिप्रेतमेव अर्थं व्यनक्ति इति. अस्मत्पक्षेच वायूनां कारकत्वं भवत्पक्षे व्यञ्जकत्वम् इति कथं परिहारयोः तुल्यत्वं? तस्माद् अनित्याएव सर्वे शब्दाः. नापिच शब्दनित्यत्वेन वेदस्य प्रामाण्यं किन्तु आप्तोक्तत्वनैव.

ननु श्रुति-स्मृतिसिद्धं वेदनित्यत्वं कथम् अकस्माद् अपलाप्यते इति चेद्, उच्यते : नित्यकर्मवद् वेदनित्यता स्वीक्रियते. मन्वन्तर-युगान्तरेषु च अतीतानागतेषु सम्प्रदायाभ्यासप्रयोगाविच्छेदो वेदानां नित्यत्वं, नतु अनुत्पन्नाविनष्टत्वरूपं ध्वंसाप्रतियोगित्वे सति प्रागभावाप्रतियोगित्वरूपम्. यथाच उक्तम् :

“नित्यत्वञ्च प्रमाणत्वं सादृश्यादितरेतरम्।
वेदवेदकयोरुक्तं भक्त्या भक्त्या च वैदिकैः”
इति.

यद् द्रव्यं बहिरिन्द्रियग्राह्यं भवति तत्तु रूपवदेव भवति. यद्यद् द्रव्यं रूपरहितं भवति तत् न बहिरिन्द्रियग्राह्यं भवति. बहिरिन्द्रियजन्यद्रव्यप्रत्यक्ष-त्वावच्छिन्नं प्रति रूपत्वेन कारणत्वम्. वायुस्तु न प्रत्यक्षः. यदिच वायुः प्रत्यक्षः इति अभिप्रायः तदा बहिरिन्द्रियद्रव्यग्राह्यत्वे स्पर्शवत्वमपि प्रयोजकं वाच्यं, तथा शब्दे स्पर्शाभावात् न बहिरिन्द्रियजन्यद्रव्यत्वम् इति. बहिरिन्द्रियद्रव्यप्रत्यक्षं प्रति रूपं कारणं स्पर्शो वा कारणम् इति. अत्र कश्चित् शङ्कते : यदि शब्दो अनित्यः तर्हि शक्तिग्रहणं कथं भवति? सन्तानम् आश्रित्य शक्तिग्रहणं भवति इति प्रतिपादितम्. अत्र इयम् आशङ्का न समीचीना. इदानीं ‘घट’पदं घटे शक्तम् इति शक्तिग्रहः तत्र ‘घट’पदम्

इति उच्चारणकाले यः शब्द आसीत् स “‘घट’पदं घटे शक्तम्”
 इति निर्णयकाले स शब्दो गतो अतः कस्य शब्दस्य शक्तिग्रहः आरम्भे
 कृतः ? कस्मिन् शब्दे पर्यवसितः ? इति कुतः ? इति चेत्, यदा शब्दसन्तानः
 सिद्ध्यति तदा प्रथमशब्दे शक्तिग्रहणानन्तरं सन्तानान्तरेऽपि शक्तिग्रहणं
 भवति. प्रथमशब्दगताः धर्माः सन्तानान्तरेऽपि अनुवर्तन्ते.

अत्र यथा शब्दसन्ताने वाचकत्वरूपं शक्तत्वं नैयायिकाः स्वीकुर्वन्ति
 तथैव अर्थसन्तानेऽपि वाच्यत्वं स्वीकर्तव्यम् इति कथनं न सङ्गच्छते.
 क्षणिकवादिनो बौद्धाएव अर्थसन्तानं स्वीकुर्वन्ति न नैयायिकाः. नैयायिकानां
 मते शब्दः क्षणिकविशेषगुणः. अतः ते शब्दस्य सन्तानान्तरं स्वीकुर्वन्ति
 न घटादिरूपस्य अर्थस्य.

घटशब्दोच्चारणानन्तरोत्पन्नशब्दसन्तानेऽपि घटबोधेच्छया भगवदुच्चरि-
 तशब्दवृत्तिबोधजनकत्वप्रकारतानिरूपितविशेष्यतावच्छेदकता पर्याप्त्यधिकरणध-
 र्मवत्त्वरूपं तादृशबोधेच्छया भगवदुच्चरितसजातीयत्वरूपं शक्तत्वसत्त्वात् न
 कोऽपि दोषः.



चर्चा

शब्दनित्यत्वविचारस्य समालोचनम्

डो. श्रीबलिराम शुक्ल

एन्.आर्.कण्णन् : श्रीमद्भिः प्रतिपादितं : शब्दस्य द्रव्यत्वं न घटते. शब्दस्य रूपरहितद्रव्यत्वाद् बहिरिन्द्रियग्राह्यत्वं नास्ति. अतो बहिरिन्द्रियग्राह्यत्वहेतुः तर्करहितत्वाद् अप्रयोजकः इति. तत्र आशङ्काः सर्वेऽपि मनइन्द्रियं विहाय यानि इन्द्रियाणि वर्तन्ते तानि सर्वाणि बाह्यत्वेन वर्तन्ते.

बी. आर्. शुक्ल : यद्यद् रूपरहितं द्रव्यं तद् बहिरिन्द्रियग्राह्यं न भवति. यत्र-यत्र बहिरिन्द्रियग्राह्यत्वं तत्र-तत्र रूपवत्त्वमपि भवति. अत्र बहिरिन्द्रियग्राह्यत्वन्तु अस्ति रूपवत्त्वं नास्ति इति कृत्वा तस्य द्रव्यत्वं नास्ति इति अभिप्रायः. बहिरिन्द्रियग्राह्यद्रव्यप्रत्यक्षं प्रति रूपं कारणम् इति कार्यकारणभावः.

एन्.आर्.कण्णन् : तत्र द्रव्यः प्रत्यक्षः.

बी. आर्. शुक्ल : द्रव्यः प्रत्यक्षः. अतएव द्रव्यत्वं तस्य तएव वदन्ति. तदेव परिहृतम् अस्माभिः.

एन्.आर्.कण्णन् : तत्र मया उच्यते. एतेन यद् अनुमानं दत्तं तत्र भवद्भिः को दोषो अभिप्रेतः ?

बी. आर्. शुक्ल : तत्र व्यभिचारएव अभिप्रेतः.

एन्.आर्.कण्णन् : कथम् ?

बी. आर्. शुक्ल : शब्दस्य द्रव्यत्वसिद्धये च “शब्दो द्रव्यं साक्षात्सम्बन्धेन इन्द्रियग्राह्यत्वात् घटवद्” इति अनुमानम् उपन्यस्तम्. इदम्

अनुमानमपि अप्रयुक्तम्, अप्रयोजकत्वात्. तत्र तर्को वर्तते. अप्रयोजकत्वमेव प्रतिपादितम्. अप्रयोजकत्वं किम्? शब्दस्य रूपरहितद्रव्यत्वाद् बहिरिन्द्रियग्राह्यत्वं नास्ति. यद्यद् द्रव्यं बहिरिन्द्रियग्राह्यं तद् रूपवद् इति व्याप्तिः वर्तते इति तर्कः. तर्करहितत्वाद् इदम् अनुमानम् अप्रयोजकम्.

के.ई.देवनाथन् : अत्र कश्चन क्लेशो अस्ति. यत्र-यत्र साक्षात्सम्बन्धेन गृह्यमाणत्वम् अस्ति तत्र-तत्र द्रव्यत्वम् इति कश्चन नियमो भवति. तत्र अप्रयोजकशङ्कायां कृतायां विपक्षे बाधकः तर्को अस्ति इति उच्यते. तत्र एवं भाति यत् शब्दस्य द्रव्यत्वं यावत्पर्यन्तं शङ्कितं भवति तावत्पर्यन्तः साक्षात्सम्बन्धेन गृह्यमाणत्वहेतुः प्रयोजकमेव भवति, अप्रयोजकं न भवति. यतः, साक्षात्सम्बन्धेन गृह्यमाणत्वं यत्र कुत्रापि द्रव्ये आत्मनि, तत्र साक्षात्सम्बन्धेन गृह्यमाणत्वम् अस्ति नैयायिकरीत्या. तत्र अप्रयोजकशङ्कायां कृतायाम् अस्माभिः कार्यकारणभावा-दिना वारणं कर्तव्यं भवति. अत्र द्रव्यत्वस्य साध्यस्य साक्षात्सम्बन्धेन गृह्यमाणत्वस्य हेतोश्च ...कार्यकारणभावो नास्ति. अहन्तु प्रकृते किञ्चिद् जिज्ञास्ये. तत्र श्रीपुरुषोत्तमचरणैः एको बलवान् प्रश्नः कृतो अस्ति. अत्र आवरणभङ्गेऽपि कृतो अस्ति. शब्दो यदि अनित्यो भवेत् तर्हि शक्तिग्रहणं कथं भवति? त्रिक्षणावस्थायी यदि शब्दो भवति तर्हि प्रत्युच्चारणे शब्दो भिन्नो भवति. भिन्नो भवति चेत् तर्हि शक्तिग्रहणं कथं भवति? तदुपरि मम काचन जिज्ञासा. सन्तानम् आश्रित्य भवद्भिः शक्तिग्रहणम् उपपादितम् अस्ति. तत्रापि एकः क्लेशो अस्ति. तत्र इदानीं 'घट'पदं घटे शक्तम् इति शक्तिग्रहो भवति चेत् तत्र 'घट'पदम् इति उच्चारणकाले यः शब्दः आसीत् सः 'घट'पदं घटे शक्तम् इति निर्णयकाले स शब्दो गतः इति उक्तौ कस्य शब्दस्य शक्तिग्रहः आरब्धः? कस्मिन् शब्दे पर्यवसितः? इति.

बी. आर्. शुक्ल : यत्र शब्दसन्तानः इति उच्यते चेत् प्रथमशब्दसन्ताने यदि शक्तिग्रहणं जातं तदा तद्गतसंस्काराः तत्र अनुवर्तन्ते. अतो द्वितीयेऽपि शक्तिः अस्त्येव.

के.ई.देवनाथन् : 'संस्कारो' नाम कः ?

बी. आर्. शुक्ल : तस्य शक्तिः वर्तते.

के.ई.देवनाथन् : यदि एवं चेत् विशिष्टशक्तिवादिभिः नैयायिकैरपि अर्थसन्ताने शक्तिः स्वीक्रियताम्. गोत्वविशिष्टे गवि शक्तिः इति किमर्थम् उच्यते ? गोत्व...

बी. आर्. शुक्ल : अर्थसन्ताने नैव. शब्दसन्ताने.

के.ई.देवनाथन् : अर्थविषये एकस्यां व्यक्तौ शक्तिग्रहणानन्तरम् अन्यस्य व्यक्तेः यथा अपूर्वत्वं भवति अपूर्वव्यक्तेः ग्रहणं न सम्भवतीति कृत्वा नैयायिकैः 'गो'शब्दस्य गोत्वविशिष्टे शक्तिः स्वीक्रियते. परन्तु या गौः पूर्वं न दृष्टा तत्रापि गोत्वस्य सत्त्वाद् अनुगमो भवति. मम तु इदानीं जिज्ञासा भवति यद् यदि पदसन्ताने शक्तिः स्वीक्रियते तर्हि तद्वीत्या अर्थसन्तानेऽपि शक्तिः स्वीक्रियताम्.

बी. आर्. शुक्ल : अर्थसन्तानस्तु नैव स्वीक्रियते अस्माभिः. कथम् अर्थसन्तानः स्वीक्रियताम् ? शब्दस्य तु अनित्यत्वम् अस्माभिः...

के.ई.देवनाथन् : भवताम् अभिप्रायस्तु अहं जानामि. तत्र सन्तानो नाम उच्चारणानन्तरं शब्दः श्रोत्रपर्यन्तं गच्छति तत्र कश्चनः अविच्छेदो भवति, तादृशो अविच्छेदो गोषु अस्ति वा ? तत्र केनाऽपि प्रकारेण तेषु पदेषु, एकसमुदायत्वाश्रयत्वम् उच्यते किल, तादृशः समवायत्वाश्रयत्वं कुतः अर्थेषु वक्तुं न शक्यते ? यदि अर्थेषु गोत्वादिना अनुगमः क्रियते चेत् तर्हि तेषु पदेषु आनुपूर्व्या अनुगमः कर्तव्यो भवेत्. आनुपूर्विरपि नैयायिकदृष्ट्या अनित्या भवति. यदि तस्याः

नित्यत्वं स्वीक्रियते...

बी. आर्. शुक्ल : आनुपूर्व्याः नित्यत्वं नैव स्वीक्रियते.

के.ई.देवनाथन् : नैव स्वीक्रियते. तर्हितुं कथं तत्र निर्णयो भवति. अन्यदपि, 'सन्तानो' नाम किं आनुपूर्विविशेषो वा? अथवा आनुपूर्विविशिष्टाशब्दपरम्परा? व्यक्तिः वा?

बी. आर्. शुक्ल : आनुपूर्विविशिष्टा शब्दपरम्परा.

के.ई.देवनाथन् : यदि व्यक्तिः उच्यते चेद् इदानीं 'घट'शब्दाः दश सन्ति इति, उच्चारणानन्तरं श्रोत्रदेशपर्यन्तं दशशब्दाः भवन्ति, तत्र कस्मिन् शब्दे शक्तिः अस्ति कस्मिन् शब्दे शक्तिः नास्ति.

बी. आर्. शुक्ल : सर्वत्रैव वर्तते.

के.ई.देवनाथन् : तत् कथं भवति? ग्रहणविषयस्तु शब्दो अन्यः. श्रोत्रेण गृहीतः शब्दो अन्यः. मम जिज्ञासायाः आशयः एवम् भवति. तत्र श्रोत्रग्रहणविषयत्वं प्रथमशब्दे.

बी. आर्. शुक्ल : श्रोत्रग्रहणविषयत्वं केवलः प्रथमशब्दे नास्ति. द्वितीयशब्दे, तृतीयशब्दे...

के.ई.देवनाथन् : अथवा एवं स्वीक्रियताम्. तत्र शब्दसन्तानो भवति. शब्दसन्तानेषु मध्ये वर्तमानाः सर्वेऽपि शब्दाः अस्माभिः श्रोतुं शक्याः इति न. यतः भवद्भिस्तु प्रथमतः...

बी. आर्. शुक्ल : तत्र समीपवर्ति वर्तते सः द्वितीयः शब्दो अयमपि श्रोतुं शक्नोति अहन्तु दशशब्दानन्तरम् अथवा पञ्चदशशब्दानन्तरं...

के.ई.देवनाथन् : तथा नास्ति. अहम् उच्चारयामि. मदीयः प्रथमः शब्दो, द्वितीयः शब्दश्च अत्र पार्श्ववर्तिभिः श्रूयते परन्तु द्वौ वर्तमानैः पुरुषैः पञ्चमशब्दएव श्रूयते.

बी. आर्. शुक्ल : श्रूयते. तेन किं भवति?

के.ई.देवनाथन् : तत्र किं भवति तेषां कृते इदानीं प्रश्नः भवति, तत्र

अयं पञ्चमः शब्दो भवति, दशमः शब्दो भवति स
शब्दो वाचकः, पूर्वम् अनेन उच्चारिताः शब्दाः अवाचकाः
भवेत्.

बी. आर्. शुक्ल : नैव. नैव. तत्र साजात्यमेव वर्तते. अतो वाचकत्वं सर्वेषां
शब्दानां नतु एकस्य शब्दस्य वाचकत्वम्. सजातीयत्वं
सर्वेषु शब्देषु वर्ततइति कृत्वा वाचकत्वं सर्वेषु शब्देषु
वर्तते. 'घटः' इति भवद्भिः उच्चार्यते, 'घटो' अनेनापि
उच्चार्यते तदा शब्दद्वयमपि तस्य वाचकत्वम् अस्ति न
वा ?

के.ई.देवनाथन् : शब्दद्वयस्य वाचकत्वम् नित्यत्वावादिनां मते तु भवति.
अनित्यत्ववादिनां नैयायिकमते...

बी. आर्. शुक्ल : अनित्यत्ववादिनां मते शब्दस्य भिन्नत्वेऽपि तत्र वाचकत्वम्
अस्ति.

के.ई.देवनाथन् : यस्मिन् शब्दे शक्तिग्रहो जातः.

बी. आर्. शुक्ल : तस्य सन्तानो वर्तते.

के.ई.देवनाथन् : सन्तानः इति तैरपि नियामको वक्तव्यं किल ?... नियामकः
किं अनुगमकः आकारः इति तु ...

बी. आर्. शुक्ल : अन्यानि प्रमाणानि शब्दस्य अनित्यत्वं साधयन्ति.

के.ई.देवनाथन् : समीचीनम्. सर्वासु गोषु यथा अनुगमकं गोत्वम् अस्ति
तत्र किमपि उच्यताम्.

एन्. आर्. कण्णन् : शब्दसन्तानम् उपपादितं मतम्...

बी. आर्. शुक्ल : गोस्वामिपादानां नास्ति. तत् भासर्वज्ञानाम् अस्माकं
नैयायिकानां मतम् अस्ति.

के.ई.देवनाथन् : शब्दः कथं गृह्यते इतितु प्रश्नो नास्ति. शब्दे कथं
शक्तिः ग्रह्यते प्रश्नस्तु एवम्.

बी. आर्. शुक्ल : प्रश्नस्तु समीचीनः एतेषाम्.

गो. श्या. म. : मुझे ऐसा लगता है कि जहां तक इस युक्तिक्रमका सवाल है, धीरजसे इसका अवलोकन करना पड़ेगा. फिरभी वाल्लभ वेदान्तकी दृष्टिसे यह बात कही जा सकती है कि न्यायदर्शनको अर्धवैनाशिक माना गया है. वह श्रौत दर्शन तो है नहीं. और श्रुतिकी अभिधासे जो अर्थ निकलता है उसपर तो वह निर्भर भी होता नहीं है “अनादिनिधना नित्या वागुत्सृष्टा स्वयम्भुवा” तो वचनमें तो ‘उत्सृष्टा’ कहनेके बाद भी ‘अनादिनिधना’ कहा गया है ही. तो बाकी सारी बातें तो सङ्गत या असङ्गत जो कुछ हों हो सकती हैं मगर सवाल ‘अनादिनिधना’ होनेका है तो इस दृष्टिसे जो भी कुछ उत्पत्ति-विनाश दिखलाया जायेगा वाल्लभ वेदान्त यों कहना चाहेगा कि आविर्भाव-तिरोभावकी प्रक्रियासे वह उपपन्न हो ही जाता है. और बाकी स्वरूपतः नित्य है.

के.ई.देवनाथन् : ब्रह्मसूत्रमें ऐसा कहा गया है “अपरिग्रहाच्च अत्यन्तम् अनपेक्षा”.

बी. आर्. शुक्ल : देखिये ऐसा है मैं एक बात बताता हूं कि न्यायदर्शन भी वैदिक दर्शन है. और वेदकी जितनी भी बातें हैं उनको हमको भी लगाना है. हम भी अस्वीकार नहीं कर सकते हैं.

गो. श्या. म. : न्यायचिन्तनमें “श्रुतयोऽपि अत्र प्रमाणं” विचाररीति अपनायी गयी है. हमारे यहां, जबकि, श्रुत्यर्थका निरूपण करनेके बाद “अनुमानमपि अत्र प्रमाणं” ऐसी विचाररीति अपनायी जाती है, इतना अन्तर है.

के.ई.देवनाथन् : आचार्याः एकं वेदान्तदेशिकवचनम् उदाहरामि “नातीव

च बहिष्कार्यं नच सर्वपरिग्रहः सांख्यादिवदिहापि स्यात्
समाधिस्तौषतण्डुलः” इति न्यायपरिशुद्धौ.

गो. श्या. म. : श्रीपुरुषोत्तमजीने प्रस्थानरत्नाकरमें कई जगह यह कहा है कि अर्द्धवैनाशिकोंसे कोई द्वेष नहीं है हमको तो सर्ववैनाशिकसे भी द्वेष नहीं है यदि वैदिकवचनोंसे संवाद होता हो तो.

बी. आर्. शुक्ल : ऐसा है कि यदि हमारे तर्कोंका खण्डन करते हैं तो हम भी स्वीकार कर लेंगे.

गो. श्या. म. : नहीं हमारा यह कहना है कि जहां-जहां आप उत्पत्तिविनाश बतायेंगे वहां-वहां हम आविर्भाव-तिरोभाव बतायेंगे.

बी. आर्. शुक्ल : तब तो केवल नामान्तर हो जायेगा.

गो. श्या. म. : हमारा भी यही कहना है कि आविर्भाव-तिरोभावके नामान्तरतया ‘उत्पत्ति-विनाश’ आप कहना चाहते हो तो तो वह नामान्तर ही होगा अन्य कुछ नहीं.

बी. आर्. शुक्ल : देखिये वेदका यदि अस्वीकार करेंगे तो हम प्रतारक हो जायेंगे. वह तो हमें स्वीकार्य नहीं है. अब यह बात और है कि हम श्रुतिको कैसे लगाते हैं. एक बात बतायें आपको कि वेदान्तमें सिद्धिग्रन्थ मिलेंगे, बौद्धोंके सिद्धिग्रन्थ मिलेंगे, जैनोमें सिद्धिग्रन्थ मिलेंगे लेकिन न्यायमें एक भी सिद्धिग्रन्थ नहीं है, जहां तक मेरा अध्ययन है. नैयायिक निर्णय कभी स्थापित नहीं करता है.

परिशिष्टलेखनम्

गो. श्या. म.

सर्वविद्वज्जनविश्रुत-न्यायवैदुष्य-परम्पराधुरन्धरैः तत्र भवद्भिः श्रीबलिराम-
शुक्लमहोदयैः चर्चागोष्ठ्यां विषयस्यास्योपन्यासो यदारब्धस्तदा तेषां तर्कप्रपातघोषश्रव-

पैकनिरतो ह्यहम् तैरुपन्यस्तानाम् उपपत्त्यनुपपत्तीनां वा झटिति सम्यगाकलनाय न प्राभवमिति स्वकीयं ह्याधमर्ण्यं तदानीं तत्र स्वीकृतवान्. अथेदानीं समाहितमनःपूर्वकं तत्रैतेषां प्रबन्धावलोकनेन वाल्लभवेदान्तीयाः याः काश्चन उपपत्तयो ह्यनुपपत्तयो वा बुद्धौ भासिताः भवन्ति ताः ऋणापाकरणायैव यथाबुद्धिभातैः शब्दैः उपनिबद्धुमिह प्रयते-

तत्र तावद् अस्मन्मतस्य भाट्टमतीयानुमितिषु गुरुमतीयानुमितिषु वा नैकान्तेन नैर्भर्यं नवा तार्किकमतीयानुमितिषु कश्चन तार्किको हि विद्वेषो, येन तदुक्तानामनुमानानां प्रत्यनुमानैः साधक-बाधकतर्कैरेव वा प्रतिपक्षोपस्थापनाग्रहो वास्माकं नियतकर्तव्यतया सम्भाव्येत. तदेतत् प्रस्थानरत्नाकरकृताः :

“तद् असङ्गतं, श्रुतिपुराणयुक्तिविरुद्धत्वात्. तथाहि ‘वाचा विरूपनित्यया’ इति श्रुत्या ‘वेदो नारायणः साक्षात् स्वयंभू...’... ‘स्वयम्भूरेष भगवान्’ ‘शिवाद्या ऋषिपर्यन्ता स्मर्तारोऽस्य न कारकाः’ इत्यादिभिः पूर्वोक्तैः च पुराणादिवाक्यैः वेदस्वरूपस्य नित्यत्वबोधनेन तदंशानां वर्णादीनामपि नित्यत्वम् अर्थतः सिद्धमेव... शब्दस्य नित्यत्वव्यापकत्वेतु जैमिनिनैव सूत्रिते.”

(प्र.र.) इति

वचनकदम्बानामवलोकनेन स्फुटमेव. तस्माद् भगवद्देव्यासाविरोधेन जैमिनिमतस्यापि प्रामाण्यं स्वीकरणीयमिति व्यवस्थया तदुक्तानामनुमित्यर्थापत्तीनामपि श्रुत्यादिप्रामाणाविरुद्धतयैव, न पुनः प्रत्यक्षप्रतीत्युपोद्बलिततया वानुकूलतर्कोपोद्बलिततया प्रामाण्येऽस्माकं भरः. श्रुत्यादिविरुद्धत्वेतु सर्वेषामपि प्रत्यक्षादिप्रामाणानां तर्काणां बाधितत्वमेव शुष्कत्वादिति त्वस्माकं मतम्. तदुक्तं श्रीमदाचार्यचरणैः “तत्र प्रतिविधास्यामो वेदार्थब्रह्मणो वेदानुकूलविचारः इति” (ब्र.सू.भा.१।१।१).

वेदेतु “कथमसतः सज्जायेत? सत्त्वेव सौम्य! इदमग्रआसीदेकमेवाद्वितीयं... तदैक्षत बहुस्यां प्रजायेय” (छान्दो.उप.६।२।१-३), “ब्रह्म वा इदम् अग्र आसीत्... तस्मात् तत् सर्वम् अभवत्” (बृह.उप.३।४।१०) “स आत्मानं

स्वयम् अकुरुत' (तैत्ति.उप.२।७), "इदं सर्वं यदयमात्मा" (बृह.उप.२।४।५),
 "आत्मैवेदं सर्वम्" (छान्दो.उप.२।२।५।२), "स सर्वं भवति" (बृह.उप.२।४।६),
 "ऐतदात्म्यमिदं सर्वम्" (छान्दो.उप.६।८।७), "सर्वं खलु इदं ब्रह्म"
 (छान्दो.उप.३।१४।१) "पुरुषएवेदं सर्वं यद् भूतं यच्च भव्यम्" (पुरु.सू.२),
 इत्याद्यनेकवचननिकरैः सर्वस्यापि वस्तुजातस्य ब्रह्मोपादानकत्वं ब्रह्मात्मकत्वं च
 तेनच नित्यत्वं, तेनच प्रागभावाभावरूपजनन-प्रध्वंसाभावरूपनाश-रहितत्वमपि निष्प्रत्यूहं
 सिद्धयति. एतेन न केवलं वर्णानां वा नादानां वापितु तत्त्वदृष्ट्यातु वस्तुजातस्य
 कस्यचिदप्यनित्यत्वं न कदाचिदपि सम्भवति. अब्रह्मज्ञानात्मस्मदादीनां कृते तथापि
 वर्णानां नित्याविर्भूततया प्रतीतिः न सुलभेति तेषां नादाभिव्यञ्ज्यताङ्गीक्रियते
 ब्रह्मवित्प्रतीत्यपेक्षया तेषां नित्याभिव्यक्तत्वात्.

परब्रह्म परमात्मा भगवान् हि सर्वज्ञः, तत्सार्वज्ञ्यञ्च पुनर्नित्यमेवाङ्गीकरणीयम्.
 नहि सर्वपदार्थवस्तुविषयकं तत्सार्वज्ञ्यं तत्तद्वस्त्वभिधायकशब्दानुवेधरहितमिति युक्तं
 वक्तुम्. शब्दानाञ्चाद्यावस्था 'परा'पदवाच्या बोधरूपैवेति नित्यज्ञानाधिकरणेश्वरवादि-
 भिरनैयायिकैरप्यवश्यमभ्युपेयं, "अस्मात्पदादयमर्थो बोद्धव्यः" इतीश्वरेच्छारूपसङ्केतक-
 र्तृतयेश्वरस्याभिमतत्वाद् "वाचा विरूपनित्यया"- "सर्वेषान्तु स नामानि कर्माणि
 च पृथक्पृथग् वेदशब्देभ्यएवादी पृथक्संस्थाश्च निर्ममे"- "अनादिनिधना
 नित्या वाग् उत्सृष्टा" इति श्रुतिस्मृतिपुराणवाक्यानुरोधात् च, स्मृतौतु
 'वेदशब्देभ्यएव' इति सिद्धवदुपदेशादपि वैदिकशब्दानां नित्यत्वस्य स्मृत्योपबृंहणाच्च.
 नादस्यतु शब्दतन्मात्रारूपत्वाद् भगवता रूपसृष्टावेवाविर्भावितत्वात् न नित्याविर्भूततेति.
 नादस्यैवास्मदिच्छाप्रयत्नजन्यत्वेन तस्यानित्यताप्रवादः आविर्भावतिरोभावप्रक्रियया
 समुपपद्यते. वर्णानान्तु अस्मत्प्रयत्नाजन्यत्वाद् अस्मत्प्रयत्नजन्यनादाविर्भावतिरोभावा-
 भ्यामेव अनुभूतिगोचरतायाः अभ्युपेतत्वात्. आविर्भावतिरोभावौ हि वर्णानाम्
 अनुभूतिगोचरागोचरत्वमूलकौ. नादानान्तु आविर्भावानाविर्भावौ तदनुकूलकृतिसाफल्य-
 वैफल्यमूलकौ इति नासमञ्जसं किञ्चित्.

अथापि श्रुत्यादिप्रमाणसिद्धनित्यत्वसाधिकानां भाट्टमीमांसकोक्तानामुपपत्त्यनुपप-
 त्तीनां तार्किकदृष्ट्या तावद्यत् समालोचनं शुक्लमहोदयैः कृतं तस्य विमर्शोऽपि

केवलं श्रुत्याद्यर्थोपोद्वलनायैव साम्प्रतं क्रियते.

तत्र “‘सएवायं ककारः’ इति प्रत्यभिज्ञया शब्दनित्यत्वसाधनं न सम्भवदुक्तिकं तस्याः सजातीयविषयत्वाद् ‘उत्पन्नः को विनष्टः कः’ इति बुद्धिविरोधात् च” इति यद् उच्यते, तत्र ‘बुद्धि’पदेन किं श्रोत्रेन्द्रियकरणिका श्रावणी बुद्धिः वा श्रुतार्थापत्तिरूपा वा ग्राह्या? तत्र आद्ये ‘क’स्य श्रवणमश्रवणं वा भवति नतु कोत्पत्तिविनाशौ श्रूयमाणौ अनुभूयेते. द्वितीये प्रबलस्य प्रत्यभिज्ञात्मकप्रत्यक्षस्य वा अर्थापत्तिबाधकत्वम् आहोस्वित् प्रत्यक्षोपजीव्यायाः अर्थापत्तेरेव वा प्रत्यक्षबाधकत्वम् इति तु विचिन्त्यमेव.

यत् पुनरुक्तं “‘यएव तारः सएव मन्द्रः’ इति तारत्वमन्द्रत्वयोः ‘क’कारादिव्यञ्जकधर्मत्वकल्पने कत्व-गत्वादेरपि व्यञ्जकवायुधर्मत्वापत्त्या सर्वेषां वर्णानामेकत्वप्रसङ्गः” इति, तत्र तारः कोऽन्यो, मन्द्रश्च कोऽन्यः, उदात्तोऽप्यन्यः, स्वरितोऽपि पुनरन्यएव; एवमनुदात्तश्च पुनस्ततोऽप्यन्यः इति अनेक‘क’कारधर्मिकल्पना-गौरवाद् वरं तेषां व्यञ्जकवायुधर्मत्वकल्पनालाघवम्. न तस्मात् सर्वेषां वर्णानामेकत्वप्रसङ्गोऽपि. यत्तु अनित्यत्वपक्षे कण्ठतालवाद्यभिधातानां कत्वादिकं कार्यतावच्छेदकमिति लाघवं नित्यतापक्षेतु कसाक्षात्कारत्वे गौरवम् इति. तत्र कार्यत्वावच्छेदकास्वीकारेऽपि व्यङ्ग्यत्वावच्छेदकं कत्वादिकमेव कुतो वा न भवेद्! इति विचारणीयम्. ‘सोऽयम्’ इति प्रत्यभिज्ञायाः सजातीयविषयकत्वेन ‘तज्जातीयः कः’ इति प्रत्यभिज्ञास्वरूपं स्यादित्याक्षेपस्य योहि परिहारः - यत्र प्रत्यभिज्ञायां जातित्वेन कत्वादेः भानं न स्वरूपतः तत्रैव ‘तज्जातीयोऽयम्’ इति प्रत्यभिज्ञा - इति, इहानया व्यवस्थयाप्युक्तस्य दूषणस्य परिहारस्तु नैव जातः इति मन्ये. यस्मात्स्वरूपविषयके भाने यदि ‘सोऽयम्’ इति एकत्वं स्फुरति तदा एकत्वसंख्याकैरेव ककारादिभिः भाव्यं तच्च नित्यत्वं विना नैवोपपद्येत.

यत्पुनः श्रुत्यादिवचनानां विमर्शे ‘अजायन्त’ “विनिर्मुक्ताः प्रतिमन्वन्तरञ्चैषा श्रुतिरन्या विधीयते” ‘वेदान्तकृद्’ ‘ऋचः सामानि जज्ञिरे’ इत्यादिश्रुतिस्मृतिभिरपि वेदानां नित्यत्वाभावः साधितः, तत्र “जनि प्रादुर्भावे” “णश अदर्शने”

इति धातुद्वयप्रकृतीएव शरणीकरणीये, मनःप्रत्ययः च तत्र योजनीयः इति युक्तं मन्ये. “अनन्ताः वै वेदाः” इति श्रुत्यनुरोधेन अनन्तैकदेशरूपाणां श्रुतीनां प्रतिमन्वन्तरं हि अन्यान्याविर्भावकल्पनेऽपि न नित्यत्वहानिः.

नन्विह ‘वेदान्तकृद्’ इत्येवोक्तं नच ‘वेदकृद्’ इति तत् कुतः ? एवञ्चानुक्त्या ह्यनया समग्रस्यापि वेदराशेः कर्ता वान्यः कश्चन सम्भाव्येत, वेदराशेः ह्यकर्तृकतायां वेतरथेयमनुक्तिः पर्यवसीदेत्. इतश्च वेदान्तसम्प्रदायकर्तृत्वेनापि उपपद्यमानो ‘वेदान्त’ पदस्तु न उपनिषदां कर्ता श्रीकृष्णः इति प्रतिपिपादयिषति.

येषुहि “वाचा विरूपनित्यया”-“शिवाद्याः ऋषिपर्यन्ताः स्मर्तारो नास्य कारकाः” इत्येवमादिषु श्रुत्यादिवचनेषु वेदराशेः सकर्तृकत्वमनित्यत्वं वा निःसंदिग्धं निरस्तं, तद्विषये श्रीशुक्लमहोदयैः कुतो मौनमेवालम्बितम् ! यत्रतु आविर्भावतिरोभावौ वा उत्पत्तिविनाशौ विवक्षितौ इति संशयो जागत्येव तत्र उत्पत्तिविनाशावेवेति निरूपितं तदिदं किं न चित्रम् !

यत्तु “यो मया शब्दः काश्यां श्रुतः सएव उज्जयिन्यां श्रूयते” इत्येतादृशी प्रत्यभिज्ञा न भवतीति प्रतिज्ञा सापि हेतूपन्यासविवर्जितैव. यदपि — प्रत्यक्षानुमानबाधितत्वात् च एतादृश्याः प्रत्यभिज्ञायाः अप्रामाण्यसाधनाय प्रत्यक्षेण तावद् ‘अस्मिन्देशे अस्मिन्काले अयं शब्दः उत्पन्नः शमितो वा कलकलः’ इति जायमानायाः प्रतीतेः अभिव्यक्तितदभावाभ्याम् अन्यथापलापे केशनखादिष्वपि, प्रसङ्गतौल्यापादनं — तदपि “सोऽयं ककारः” इत्यादिप्रत्यभिज्ञाः हि ‘क’काराद्यैक्यावलम्बिन्यः सन्त्यः ‘क’कारादिवर्णानां क्षणिकत्वमेव ह्यपाकुर्वन्तीति वैषम्यग्रस्तमेव. सिद्धेच वर्णानां क्षणादूर्ध्वमपि स्थायित्वे विनाशहेत्वनवगमादेव भावरूपत्वात् च अविनाशिभावस्य अजन्यत्वनियमादपि नित्यत्वं सिद्धचत्येव. नह्येवं केशनखानाम् अक्षणिकत्वेऽपि विनाशहेत्वभावदर्शनमस्ति, कृन्तनलुञ्चनप्रज्वालनादिभिः नाशोपलम्भादेव. आतश्च न “सोऽयम्” इति प्रत्यभिज्ञा केशनखादीनां नित्याविर्भूततायै अलम्. यत्पुनरुच्यते नच क्वचिदपि अभिव्यक्त्यनभिव्यक्तिकृतः उत्पादविनाशप्रत्ययो दर्शनगोचरः इति तत्तु प्रातःकाले रवेः प्रकाशः सज्जायते सायंकाले च पुनः

शम्यते इति सार्वजनीनानुभूतिगोचरत्वादेव विसङ्गतम्. उक्तन्तु उत्पत्त्यादिप्रतीतिः 'क'कारादिनादविषययिणी न 'क'कारादिवर्णविषययिणी इति. उत्पत्त्यादिप्रतीतेरभ्रान्ति-त्वाय तज्जनकदोषाभावप्रतिज्ञापि न साधीयसी नाद-वर्ण-भेदाविवेकरूप-दोषसम्भावनया भ्रान्तिशङ्काकलङ्कानतिलङ्घनात्.

ननु विनिगमनाविरहाद् उत्पत्तिविनाशप्रतीत्योः वा बाध्यता आहोस्विद् ऐक्यप्रत्यभिज्ञायाः इत्यत्र तर्कलाघवानुरोधाद् एकस्याः ऐक्यप्रत्यभिज्ञायाएव बाध्यता उचिता न पुनः उत्पत्तिविनाशप्रतीत्योः द्वयोः, इति चेत् न, ऐक्यप्रत्यभिज्ञा हि धर्मिग्राहिका उत्पत्तिविनाशप्रतीतीतु धर्मग्राहिके इति वरं धर्मिग्राहकमानबाधाद् धर्मग्राहकमानबाधकल्पनम्. "पीतः शङ्खो नास्ति" इति वचनप्रयोगोहि न धर्मिरूपशङ्काभावे प्रमाणं किमुत धर्मिणि शङ्खे पीतत्वरूपधर्मस्यैव अभावे इति. वस्तुतस्तु उभयोरपि प्रतीत्योरन्यतरस्याः बाधकल्पनापेक्षया द्वयोरपि नादवर्णभेदकल्पनया व्यवस्थासामञ्जस्यमेव वरम्.

"शब्दो नित्यः श्रावणत्वात् शब्दत्ववद्" इति अनुमितौ हेतोः अनैकान्तिकत्व-बाधितत्वरूपदोषयोः निदर्शनमपि नातीव समञ्जसम्. "स्वर्गकामः श्वमांसपुरीषादिकं खादयेद्" इति शब्दानुपूर्वी नित्या श्रावणत्वाद्," "अधमवेदपाठक-कृतो विस्वरवेदपाठो नित्यः श्रावणत्वाद्," "भेयादिशब्दाः नित्याः श्रावणत्वाद्" इत्येतादृशीषु अनुमितिषु हेतोः बाधितत्वादेव 'अकृतकत्वम्' उपाधिरपि दोषायते. नच तथाविधो अकृतकत्वाभावनिश्चयो नादवर्णभेदभिन्नेषु शब्देषु उभयवासिद्धः. तस्मात् 'श्रावणत्व'हेतुना 'अकृतकश्रावणत्व'स्य विवक्षितत्वाद् न हेतोः अनैकान्तिकत्वम्. नापि प्रत्यक्षेण वानुमित्या वा बाधो, यस्माद् नित्ये आकाशे नित्येन समवायसम्बन्धेन वृत्तिमान् शब्दइति येन प्रत्यक्षेण सोऽनित्यतया प्रतीयेत तेनैव आकाशस्य शब्दसमवायितापि निरस्ता भवेदेव. येनच पुनः प्रत्यक्षेण शब्दसमवायिता आकाशस्य सिद्धचेत तेनैव नित्यतापि सिद्धचत्येव. अन्यथा द्वयोः सम्बन्धिनोः एकतरस्य अनित्यत्वे सम्बन्धान्नित्यता दुष्परिहरैव. अतएव "शब्दो अनित्यः कृतकत्वाद्" इत्यत्र 'कृतकत्व'हेतुः भागासिद्धः शब्दस्य नादभागे कृतकत्वसत्त्वेऽपि वर्णभागे असिद्धत्वात्. तथाचोक्तं शबरस्वामिना "संयोगविभागाः

नैरन्तर्येण क्रियमाणाः शब्दम् अभिव्यञ्जन्तो 'नाद'शब्दवाच्याः तेन नादस्यैषा वृद्धिः न शब्दस्य इति (शाब.भा.१।१।१७). अन्यथा शब्दोच्चारणव्यापारकर्तुः उच्चारणोत्तरक्षणवर्तिनि शब्देतु सकर्तृकत्वसत्त्वेऽपि तत्सन्तानेषु सकर्तृकत्वाभावादेव स्वरूपासिद्धो हेतुः. तत्रापि उच्चारणकर्तुः इच्छाप्रयत्नानां हेतुत्वकल्पने कुलालपितुरपि अन्यथासिद्धा घटकारणता अन्यथैव सिद्धा भवेत्. तस्माद् अन्योहि शब्दः कृतको नादात्मा अन्यश्चाकर्तृको नादाभिव्यक्तो वर्णात्मा यः श्रावणो भवति इति अभ्युपगन्तव्यम्. नातो अनैकान्तिकत्वं नापि बाधो वा.

“एकस्य पुंसो बाल्य-स्थौल्यादिभावेषु अवस्थाभेदोऽपि साजात्यमेव अवलम्बते न नैक्यम्” इति यद् उक्तं तदपि -

“नैवं कुयुक्तिभिः वर्णस्य नित्यत्व-व्यापकत्वे प्रतिक्षेपुं शक्ये उक्तदृष्टान्तादिभिः तत्सिद्धेः अप्रत्यूहत्वात्, पुरुषशरीरक्ष-
णिकत्वसाधकस्य हेतोः उपहितत्वाद्, अनित्यत्व-जन्यत्वादीनां
तत्र उपाधित्वाद्, अन्यथा क्षणिकवादप्रसक्त्या नित्यद्रव्योच्छेद-
प्रसङ्गाद्, विशेषणीभूतैः नानाज्ञानेच्छाप्रयत्नैः नानाशब्दसंयोगैः
आत्माकाशपरमाणुमनस्सु नानावस्थानां सिद्धत्वात्, तत्र
आत्मत्वादिर्वैशिष्ट्येन नित्यत्वाबाधोपगमेतु अत्रापि पुरुषत्वादि-
वैशिष्ट्येन स्थिरत्वाबाधस्य शक्यवचनत्वात् च. अन्यथा
निषेक-जनन-सामयिक-शरीरभावेन पितृपुत्रादिभावाभावात्
तत्र यथेच्छाचारापत्त्या पुत्रासंस्काराद्यापत्त्या वैवाहिकशरीरयोः
नष्टत्वेन स्वपत्नीगमनादावपि व्यभिचारादिप्रसक्त्या च
सर्वधर्मोपप्लवव्यवहारलोपयोः प्रसङ्गात् च.”

(प्रस्था.रत्ना.)

इत्यादिबहुदूषणानुद्धारपूर्वकमेव स्वमतनिरूपणमेतत्. किञ्च “अनित्यः शब्दः
सामान्यवत्त्वे सति अस्मदादिबाह्येन्द्रियग्रहणार्थत्वाद् घटादिवद्” इत्यत्र नित्यनभोगतैक-
त्वसङ्ख्यायां व्यभिचारः सुवर्णगतानुच्छिद्यमानद्रवत्वेऽपि व्यभिचारः. अन्यथा

अनुच्छिद्यमानत्वेऽपि अनित्यत्वोपगमे वदतोव्याघातप्रसक्तिः.

यत्तु “तीव्रत्वादिकं न व्यञ्जकस्य धर्मः श्रोत्रग्राह्यत्वानुपपत्तेः” इति उक्तं तत्रापि व्यञ्जकानां कण्ठतालवादिव्यापाराणां श्रोत्रग्राह्यत्वेऽपि तज्जन्यानां नादानां श्रोत्रग्राह्यत्वस्य उपपन्नत्वादेव नानुपपत्तिः काचित्.

तथैव “शब्दो अनित्यो वस्तुत्वे सति कार्यत्वाद्” इत्यनुमाने इच्छाप्रयत्नानुविधायित्वेन यश्च असिद्धत्वशङ्कापरिहारः सोऽपि खन्यां रत्नलिप्सा-खननरूपयत्नानुविधायिनीनां वज्रमाणिक्यादिरत्नोपलब्धीनां न रत्नप्रागभावप्रतियोगित्व-रूपकार्यत्वसाधिकात्वं भवतीति अकिञ्चित्करैवोपपत्तिः.

यापि “शब्दस्य नित्यत्वे उपलम्भस्य कादाचित्कत्वानुपपत्तिरिति आपादने चिरनिवृत्तेऽपि भेरीदण्डसंयोगे शब्दोपलब्धेः व्यञ्जकनिवृत्तौ व्यङ्ग्योपलब्धिः न कुत्रापि दृष्टचरा” इति उक्तिः, सा तु तत्र कार्यतत्समवायिकारणयोः समवायस्य नित्यत्वाभ्युपगमेऽपि कार्योत्पादात् पूर्वं तद्ध्वंसाद् ऊर्ध्वं समवायानुपलम्भेन स्वाभ्युपगतनियमविरुद्धैव. नित्यानामपि नित्यस्य भगवतो “ब्रह्मा तदुपाधार्थाथ सह देवैस्तया सह जगाम सत्रिनयनस्तीरे क्षीरपयोनिधेः. तत्र गत्वा जगन्नाथं देवदेवं... उपतस्थे... गिरं समाधौ गगने समीरितां निशम्य वेधास्त्रिदशानुवाच... भवद्भिरंशैर् यदुष्पूजयन्तां स यावदुर्व्यां भरमीश्वरेश्वरः स्वकालशक्त्या क्षपयंश्चरेद् भुवि” (भाग.पुरा.१०।१।१९-२२) इति पुराणवचनात् नित्यानामपि देवानां कादाचित्कोपजननं ‘यावद्’ इति पदबोधितं प्रमाणसिद्धमेव.

“शब्दो नित्यो निःस्पर्शद्रव्यत्वाद्” इत्यनुमितौ यद् अयुक्ततापादनं तत्तु प्रस्थानरत्नाकरकृतापि ग्रन्थस्य प्रमेयपरिच्छेदे शब्दस्य द्रव्यत्वस्पर्शरहितत्वयोः निरसितत्वादेव वाल्लभवेदान्ताभिमतमेवेति न विचारापेक्षा इह काचन वर्तते.

“शब्दस्य त्रिक्षणावस्थायित्वे प्रत्युच्चारणम् अन्यस्यान्यस्य क्रियमाणत्वेन शक्तिग्रहणासम्भवाद्... चिरस्थायित्वमङ्गीकार्यम्...स्थायित्वे नाशकाभावाद् अनश्वर-

त्वसिद्धिः. अनश्वरभावेन अनुत्पन्नत्वसिद्ध्या नित्यत्वसिद्धिः” इति प्रस्थानरत्नाकरो-
 क्तिसमालोचने “सन्तानेन श्रोत्रप्राप्तस्य शक्तिग्रहणसम्भवाद्” इति शुक्लमहोदयानां
 समाधानवचनं तदपि शब्दसन्तानानां श्रोत्रप्राप्तौ पुरुषोत्तमचरणोक्तविकल्पदूषणानां
 निरसनं विनैवेति न बहुविचारमर्हति. “शब्दः सजातीयाद् उत्पन्नो
 अस्मदादिबहिरिन्द्रियप्रत्यक्षत्वे सति विशेषगुणत्वाद् अवयविरूपादिवद्” इति अनुमित्या
 हि शब्दसन्तानसिद्धिस्तु भवन्त्यपि शब्दोत्पत्तिरूपैव नान्त्यसन्ताने शक्तिग्राहकत्वसाध-
 नाय अलं, विकल्पदोषाणाम् अनिरासात्. सन्तानीभूतेषु सर्वेष्वपि “सएवायं ‘गो’शब्दः”
 इति ऐक्यावमर्शिन्या प्रत्यभिज्ञया ऐक्यमूलकानश्वरत्वसिद्धिः, जायमानेष्वेव हरेः
 दशस्वप्यवतारेषु देवानां ब्रह्मर्षीणां राजर्षीणां च “यानि यानीह कर्माणि यैर्यैः
 स्वच्छन्दजन्मभिः चक्रे करोति कर्ता वा हरिस्तानि ब्रुवन्तु नः”
 (भाग.पुरा.११।४।१) इति वचनोक्तरीत्या “सएवायं हरिः” इत्येतादृशी ऐक्यावमर्शिनी
 प्रत्यभिज्ञा पुराणेषु या प्रसिद्धा सा “अजायमानो बहुधा विजायते तस्य
 धीराः परिजानन्ति योनिम्” इति नित्यत्वेऽपि बहुधाजननरूपस्य श्रुत्यर्थस्य
 सत्यापनमेव यथा करोति तथा वर्णानामपि न अनित्यत्वम्. तथाच वर्णानामनित्यत्वे
 आद्योच्चरितस्यैव शब्दस्य इच्छाप्रयत्नानुविधायित्वं न द्वितीयादेः तेषां
 सजातीयशब्दादेवोत्पन्नत्वात्. अन्यथा सन्तानत्वासिद्धिः दुष्परिहरेति न तत्रोच्चारयितृपु-
 रुषप्रयत्नापेक्षा. तस्माद् ग्रहणान्यथानुपपत्त्या शब्दसन्तानसिद्धिरपि शब्दानां
 नादवर्णभेदभिन्नत्वेनैव अन्यथैवोपपद्यते. तदेतत् प्रस्थानरत्नाकरकृतैव “ननु श्रोत्रस्य
 प्राप्यप्रकाशकारित्वेन...” इत्यारभ्य “ध्वनिसामर्थ्याद् इति ब्रूमः” इति
 पार्थसारथिमिश्राणां स्वस्यच “एवञ्च शब्दाभिव्यञ्जकाः ध्वनयः श्रोत्रागताः
 गृह्यन्ते” इत्यादिशङ्कासमाधनाभ्यां निरूपितमेव.

यत्तु “वायुसंस्कृतं श्रोत्रं शब्दं गृह्णाति” इति व्यवस्थायामपि प्रतिनियमानुपपत्त्या
 सर्वग्राहकत्वप्रसङ्गापादनं तदपि न चारु. यस्मात् सप्ततन्त्र्यां वीणायां काश्चन
 तन्त्र्यः कोणेन आहन्यमानाः स्वरप्रकटनार्थं स्थाप्यन्ते, यत्तन्त्रीसम्बन्धिन्यां
 षड्जादिसारण्यां वीणावादको अङ्गुलिन्यासपूर्वकं कोणेन आघातं करोति, सा तादृशं
 षड्जादिस्वरं ध्वनयति. तथैव अपराऽपि काश्चन तन्त्र्यः आहततन्त्रीस्वरानुरणनार्थमेव
 वीणायां योजिताः भवन्ति, तासु अनाहताऽपि याहि तन्त्री समानस्वरसंवादितासंस्कृता

चेत् सा षड्जादिसारण्याघातानुविधायिनः स्वरस्यैव अनुरणनं करोति, अर्थात् तमेव स्वरं व्यनक्ति, न जातु सर्वानपि स्वरानिति प्रतिनियमोपपत्तिः दृश्यते कार्योदाहरणेष्विव व्यङ्ग्योदाहरणेऽपि अबाधितैव.

एतेन शब्दानामव्यङ्ग्यत्वे ये अनुमाने उपन्यस्ते “‘श्रोत्रं तावत् समानेन्द्रिग्राह्य-समानदेशस्थानां ग्रहणाय प्रतिनियतसंस्कारकार्यं न भवति इन्द्रियत्वाद्’ अथवा ‘शब्दाः प्रतिनियतसंस्कारसंस्कार्याः न भवन्ति समानेन्द्रियग्राह्यत्वे सति युगपदिन्द्रियसम्बद्धत्वाद्” इति तत्र षड्जादिस्वराः षाडवौडवादिरागाः च स्वररागाभ्याससंस्कारहितेन श्रोत्रेण नैव गृह्यन्ते तएव पुनः तदभ्याससंस्कृतेन श्रोत्रेण स्फुटं गृह्यन्ते इत्यनुभवसिद्धत्वादेव प्रत्यक्षबाधितेव.

तस्मात् “कथम् असतः सद् जायेतेति सत्त्वेव, सौम्य!, इदम् अग्र आसीद्”-“अनादिनिधना नित्या वाग्” इति वचनयोः जागरूकयोः सतोः यदि सम्प्रदायाभ्यासप्रयोगाविच्छेदरूपायामेव वेदनित्यतायाम् अर्धवैनाशिक-वेदप्रामाण्यवादस्य भरो, वरं तदा चास्मात् सर्ववैनाशिकानाम् अवैदिकानां वेदादिशास्त्राप्रामाण्यवचनम्! तस्मात् नित्याएव वर्णात्मकाः सर्वे शब्दाः इति सिद्धम्.

इदमिह विशेषतोऽवधेयं : वाचकस्य शब्दस्यैव क्षणिकत्वं, क्षणिकत्वेऽपि भगवदिच्छया सर्वेष्वपि शब्दसन्तानेषु एकैव वाचकशक्तिः इति कल्पने प्रथमव्यक्तिनाश-द्वितीयव्यक्त्युत्पत्तिक्षणयोः वाचकशक्तिः निराधारैव तिष्ठेत्. अनेकशक्तिकल्पनेतु एकस्यैव वाचकस्य शब्दस्य अनेके सन्तानाः अनेकाश्च तेषां शक्तयः इति केयं कियदेतिका लाघवगौरवविचारचतुर्थस्य! “वाचकस्य शब्दस्य क्षणिकसन्तानैकरूपत्वेऽपि न वाच्यार्थस्य क्षणिकत्वं नापिच तस्य क्षणिकवाच्यार्थसन्ततिः” इति प्रतिपादनन्तु समानयोगक्षेमन्यायमनादृत्यैव केवलमर्थजर-तीयन्यायानुरोधीति अलमतिपल्लवितेन.

योऽयं तार्किकमतविमर्शो तर्कशास्त्राल्पज्ञेन मया व्यधायि सतु

श्रीपुरुषोत्तमचरणविरचितस्य प्रस्थानरत्नाकरग्रन्थस्य शब्दखण्डे समायोजितायां
विद्वद्गोष्ठ्यां समाहूतैः तत्र-भवद्भिः श्रीबलिरामशुक्लमहोदयैः समागत्य यद् वयं
सर्वेऽपि वाल्लभवेदान्तिनो भृशमुपकृता इति तत्कार्तस्य प्रकाशनायैवेति विदांकुर्वन्तु
समादरणीयाः सर्वेऽपि तर्कशास्त्रविद्वांसः, क्षन्तव्यश्चाहं सञ्जातेनेह सम्भावितेन
वा तर्कप्रयोगवैगुण्येनेति निवेदयन् विरमामि.



अपभ्रंश-शक्तिविषये वाक्यपदीय-प्रस्थानरत्नाकरयोः समीक्षा

डॉ. श्रीशशिनाथ झा

संस्कृतभाषातः प्रच्युतस्य विकृतस्य शब्दस्य 'अपभ्रंश'सञ्ज्ञा. साच अत्र संस्कृतेतर-सकलभाषाशब्दानाम् उपलक्षणम्. तत्र साक्षात् संस्कृतभाषानि-र्गताः प्राकृतापभ्रंशहिन्दिप्रभृतयः, संस्कृताद् असम्बद्धाः चीनादिदेशभाषाशब्दाश्च 'अपशब्द'रूपेण निगदिताः. महाभाष्यकारः एतान् 'अपशब्द'रूपेण 'अपभ्रंश'रूपेण वा वाक्यपदीयकारः 'अपभ्रंश'रूपेण 'असाधु'रूपेण वा प्रस्थानरत्नाकरकारश्च 'भाषाशब्द'रूपेण प्रस्तुतवन्तः. उक्तञ्च हरिणा "शब्दः संस्कारहीनो यो गौरिति प्रयुयुक्षिते, तमपभ्रंशमिच्छन्ति विशिष्टार्थनिवेशिनम्॥" (वा.प.१।१४८).

"नापभाषित वै" इति श्रुत्या "साधुभिः शब्दैर्भाषितव्यं, नासाधुभिः" इति विधिबलात् साधुशब्दज्ञानं परमावश्यकम्. तत्र किन्नाम साधुत्वम्? इति विषये भर्तृहरिः कथयति "शिष्टेभ्यः आगमात् सिद्धाः साधवो धर्मसाधनम्, अर्थप्रत्ययनाभेदे विपरीतास्त्वसाधवः" (वा.प.१।२७)

शिष्टेभ्यः प्रामाणिकविद्वद्भ्यः प्राप्ताद् आगमाद् व्याकरणशास्त्रात् सिद्धाः व्युत्पादिताः शब्दाः 'साधवः' उच्यन्ते. ते धर्मसाधनत्वेन बोधिताः सन्ति. अर्थप्रत्यायकत्व-वैलक्षण्यस्य साधुष्विव असाधुष्वपि तुल्यत्वेऽपि साधुविपरीताः असाधवः शब्दाः कथ्यन्ते. अर्थात् ते असाधवो न शिष्टागमसिद्धाः, नवा धर्मसाधकाः किन्तु अर्थप्रतीतिजनकाः. तथाच उक्तं भाष्यकारेण —

"समानायाम् अर्थावगती शब्दैश्च अपशब्दैश्च शास्त्रेण

धर्मनियमः क्रियते — शब्देनैव अर्थोऽभिधेयो न अपशब्देन इति”.

शिष्टश्च अनुभवेन वस्तुतत्त्वस्य कात्स्न्येन निश्चयवान् रागादिवशादपि न अन्यथावादी. तथाविधः पाणिन्यादिः. तत्प्रणीतं शब्दानुशासनम्, अमरसिंहप्रणीतो अमरकोपः इत्यादि साधुशब्दनियामकम्. तथाच व्याकरणकोपादिशिष्टानुशासनबोधितत्वं पुण्यजनकत्वं साधुत्वम् इति फलति. तत्र वस्तुतः पुण्यजनकत्वमेव साधुत्वं, व्याकरणनिष्पन्नत्वञ्च पुण्यजनकत्वम् इति. अतएव प्रस्थानरत्नाकरकारेण उक्तम् :

“नापि अदृष्टसाधकत्वं तत्(साधुत्वम्), तस्य प्रत्यक्षाद्य-
षियत्वेन प्रयोगनियामकविध्यनुपलम्भेन च तथात्वस्य निश्चेतुम्
अशक्यत्वात्” इति.

यद्यपि परमतनिरूपणप्रसङ्गे कथितम् इदं तथापि पुण्यजनकत्वस्य अदृष्टस्य व्यवहारे निर्धारकत्वं न सम्भवतीति अनेन आयाति. अतः साधुत्वनियामकं शिष्टकृतं शास्त्रमेव.

यद्यपि शिष्टागमसिद्धत्वं साधुत्वं सकलभाषासु व्यवस्थितमेव. ते-ते जनाः स्व-स्वभाषासु तद्भिन्नम् असाध्वेव स्वीकुर्वन्ति. तेषामपि साध्वेसाधुविभागो अस्त्येव, तथापि न तेषाम् आगमाः पूर्वोक्तशिष्टलक्षणलक्षितात् कृताः. अतो न पुण्यापुण्यनिर्धारकाः भवितुम् अर्हन्ति. ते बाह्यागमाः नतु शिष्टागमाः. अतएव शिष्टागमानुसृतं पुण्यजनकमेव शब्दस्वरूपम् इह साधुत्वेन विवक्षितम्.

साधुत्वंहि अनादिशब्दस्वरूपाश्रितमपि सदैव प्रवृत्तिनिमित्ताश्रितं भवति, अन्यथा प्रसेव-रूपे अर्थे ‘गोणी’शब्दः साधुरपि गवार्थे असाधुः न स्यात्. स्वभिन्नार्थे ‘अस्व’शब्दः साधुरपि घोटकार्थे असाधुः न स्यात्. अतएव

अनादिसम्बन्धवान् शब्दः इत्यपि आयाति. नच आधुनिकसङ्केतित-
 'देवदत्ता'दिनाम्नः सादिशक्तिमत्त्वेन इदम् असङ्गतम् इति वाच्यम्, “दशम्यां
 पुत्रस्य जातस्य नाम विदध्यात्” इति श्रुत्या नामकरणादेशद्वारा तस्य साधुत्वात्,
 ऋषितात्पर्येण तन्नाम्नः अर्थवत्त्वं सामान्यरूपेण कल्पितमेव, तत्तद्विशेषार्थे
 प्रयोगस्य लाक्षणिकशब्दवन्मूलार्थेनैव सम्पोषितत्वाद् अनादिशक्तिमत्त्वम् इति
 एकं मतम्. अपरमतानुसारेण 'देवदत्ता'दिपदानां 'टि'-
 'घु'प्रभृतिऋषिसङ्केतितानाञ्च शिष्टप्रयुक्तत्वात् साधुत्वं, शक्तिस्तु तत्र अनित्यैव
 इति. अनादिसंस्कृतशब्देषु अनादिशक्तिः, सङ्केतितशब्दानां तु सादीरेव इति.

महाभाष्यप्रदीपोद्योतने श्रीमदन्नम्भट्टेन भाषाशब्दानामपि अनादित्वं
 कथितम्. तथाहि —

“वस्तुतः ईश्वरेण सृष्टृच्चादौ अर्थवच्छब्दविशेषाअपि
 सृष्टाएव “नामरूपे व्याकरोद्” इति श्रुतेः. नहि तदानीं संस्कृतमेव
 सृष्टं, न भाषान्तरम् इत्यत्र मानम् अस्ति. तत्तद्यवनादिसृष्टौ
 तदीयभाषायाअपि तदानीमेव सृष्टत्वाद्”

इति मतमिदम् आधुनिकभाषाशास्त्रिणां मतस्य मूलम्. तन्मतानुसारेण
 चीनदेशीयादिभाषाः संस्कृताद् भिन्नमूलिकाएव परन्तु तासु मूलभाषा नष्टाः,
 तद्विकृतयो भाषाः सन्ति, किन्तु संस्कृतम् अमरभाषात्वेन नित्यत्वेन जीवति.
 या मृताः ता अनित्याएव. प्रस्थानरत्नाकरकारमतेन संस्कृतं सार्वदिकत्वात्
 सार्वदेशिकत्वात् च अनाद्येव. नहि अस्या भाषायाः किमपि केन्द्रस्थानम्
 अस्ति. अन्यासां भाषाणां केन्द्रस्थानम् अस्ति येन तासां देशनियतत्वेन
 सादित्वमेव. तथाहि —

“नच अपभ्रंशेषु तदापत्तिः (अनादित्वापत्तिः), तेषां
 देशनियतत्वेन, देशानां भूमिविभागोत्तरभावित्वेन, भूमेः च
 जन्यत्वेन, तेषामपि अर्वाचीनत्वात् प्रलयदशायां वेदवत्

सत्ताबोधकप्रमाणाभावात्'

(प्र.र. पृ. ३१) इति.

अपभ्रंशशब्दादपि बोधदर्शनात् तस्यापि अर्थप्रत्यायकत्वमिति विषये मतद्वयं विद्यते —

१. भाषाशब्दाः न साक्षाद् वाचकाः अपितु साधुशब्दस्मृत्या तच्छक्त्यैव बोधकाः शक्तिभ्रमाद् वा.

२. संस्कृतशब्दवद् भाषाशब्दा अपि साक्षादेव वाचकाः.

तत्र वाक्यपदीयकारो भर्तृहरिः प्रथमं शब्दानित्यत्वदर्शिनां मतेन कथयति यद् अपभ्रंशाः साक्षान् न वाचकाः अपितु स्वप्रकृतिभूतसाधुशब्दानुमित्या साधुशब्दैकरूप्यतां प्राप्य बोधकाः भवन्ति, यथा अव्यक्तमपि बालभाषितं जनैः व्यक्तशब्दसादृश्येण अनुमीय ज्ञायते तद्वत्. शिष्टैः अगृहीतत्वेन तस्य अवाचकत्वमेव. अतो वाचकता साधुमात्रनिष्ठा. तदनन्तरं स्वमतानुसारं भाषायामपि साक्षाद्वाचकता प्रतिपादिता. वक्तुः अशक्त्या साधुशब्दस्थाने विकृतोच्चारणेन शब्दः अप=ईपद् भ्रष्टो जातः. तत्र तच्छ्रुत्वा शिष्टैः साधुशब्दानुमानेन अर्थो ज्ञायते परन्तु यदा तस्या विकृतेः बहुषु वक्तृषु प्रचलनं जातं ततश्च परम्परैव जाता. तदा वक्तारः श्रोतारः च चिरवासनया तदर्थे विकृतशब्दानेव प्रसिद्धान् मत्वा व्यवहरन्ति. तेषां कृते साधुशब्दस्मरणमेव न भवति. अतः असाधवएव वाचकाः. तत्र या शक्तिः सा सादित्वाद् अनित्यैव.

प्रस्थानरत्नाकरकारः श्रीपुरुषोत्तमो भाषायाम् अपूर्वसङ्केतस्य प्रयोजिकां शक्तिं स्वीकरोति, तद्व्यवस्थापकञ्च तत्तद्देशीयोच्चारणं कथयति. तत्र शक्तिस्वीकारे साम्प्रदायिकनैयायिकमतम् अनुवदति —

“संस्कृतशब्दाः सकलदेशकालसाधारणाः परिगणिताः

सन्ति परन्तु अपभ्रंशाः तत्तदेश-कालभेदेन अनन्ताः सन्ति.
अतो अनन्तपदेषु शक्तिकल्पनापेक्षया साधुष्वेव शक्तिः
स्वीकार्या. पर्यायवाचिसाधुशब्देषु विनिगमकाभावात् घट-
कलशादिषु सर्वत्र शक्तिरेवेति.

एतत्खण्डनं नव्यनैयायिकमतेन उपन्यस्तम्—

संस्कृतत्वेन शब्दाः अल्पाः, अपभ्रंशत्वेन अनन्ताः इति
सत्यं किन्तु अपभ्रंशानाम् एकत्वं कः कथयति ? तत्तद्भाषात्वेन
सर्वा भाषा भिन्नाएव. हिन्दी-गुजरातीप्रभृतीनां भिन्नप्रकृतीनाम्
एकभाषात्वं न सम्भवति. अतः तत्तद्भाषात्वेन तासामपि
अल्पाएव शब्दाः. किञ्च संस्कृतत्वेन वा अपभ्रंशत्वेन वा
शक्तिः न स्वीक्रियते अपितु तत्तच्छब्दनिष्ठैव. अतो न
आनन्त्यदोषो वाचकत्वे विनिगमकः, उभयत्र तत्तदानुपूर्विकश-
ब्दस्य एकत्वात्. अत्र उदाहरणरूपेण 'घट'- 'घड़ला' शब्दौ
उक्तौ श्रीपुरुषोत्तमेन. तत्र 'घड़ला' शब्दो मैथिलीभाषायां घटार्थे
प्रयुज्यते. तत्प्रयोगेण पुरुषोत्तमो वा तन्निकटपरामर्शदाता वा
मैथिलीभाषातः तादात्म्यं धारयति स्म इति सिद्धयति.

ननु भाषायां शक्तिस्वीकारे तद्देश्यानामिव अन्यदेश्यानामपि बाधापत्तिरिति
चेत् न, पदार्थोपस्थितौ शक्तिग्रहस्य कारणत्वात्, शक्तिमात्रेण नहि, अपितु
तज्ज्ञानेन अन्यदेश्यानामपि बोधदर्शनात्. तस्मान् नव्यनैयायिकमतेन
कोशाद्यभावादेव न अपभ्रंशे शक्तिरिति. नच व्यवहारएव शक्तिग्राहकः
इति वाच्यं, शक्तिभ्रम-शक्तपदस्मरण-लक्षणादिभिरपि व्यवहारसम्भवात्,
साधुशब्देन अर्थबोधे जाते तत्र पुनः तदर्थे भाषायां शक्तिकल्पनानर्थक्याद्,
अनन्यलभ्यस्यैव शक्यत्वाभ्युपगमाद् इति.

ततः प्रस्थानरत्नाकरकारेण भाषायां शक्तिपक्षं समर्थयता प्रतिवादिमतं

१. नहि साधुशब्दस्मरणाद् अपभ्रंशाद् बोधो भवति, संस्कृतात् सर्वथा अपिरिचितानामपि बोधदर्शनात्. वस्तुतो अपभ्रंशारम्भकालिकानाम् पुरुषाणाम् 'इन्द्र'शब्दस्थाने 'इन्ध'शब्दश्रुत्या तत्समानस्य 'इन्द्र'शब्दस्य स्मृतिः सुलभा आसीत्. ततश्च 'इन्द्र'शक्त्यैव 'इन्ध'शब्दाद् अर्थबोधो भवति स्म. अर्वाचीनानाम् आधुनिकानान्तु परम्परया 'इन्ध'पदएव सङ्केतग्रहात् साक्षादेव अर्थबोधो भवति. किञ्च संस्कृतमूलकातिरिक्तासु भाषासु साधुशब्दस्मरणस्य प्रश्नएव नोदेति.

२. अपभ्रंशशब्दे शक्तिभ्रमः इति कथनम् असङ्गतमेव, अग्रे बाधाभावेन भ्रमत्वस्य असम्भवात्. साधुशब्दज्ञानेऽपि न भाषाशब्दे शक्तिरिति ज्ञानं नैव उपजायते. अपितु संस्कृतं जानन्तोऽपि यथेच्छं भाषाशब्दैः व्यवहरन्ति. नहि भ्रमे सति एवं प्रवृत्तिः सम्भवति. पर्यायशब्देष्विव अपभ्रंशेष्वपि सङ्केतस्य सिद्धौ तद्ग्रहस्य प्रमात्वसम्भवे भ्रमत्वकल्पनायाः अन्याय्यत्वात्.

३. संस्कृतमूलकानां तद्भिन्नमूलकानां च भाषाशब्दानां शक्तिबाधादर्शनात् न भ्रमत्वकल्पना न्याय्या. यदि नाम संस्कृतशब्दद्वारा ज्ञातार्थानां संस्कृतार्थेनैव अर्थवत्त्वं स्वीक्रियते तदा क्वचिद् अमरकोषादिव्याख्याकारैः संस्कृतशब्दानां भाषाशब्दैः विवरणदर्शनेन भाषाशब्दैरेव संस्कृतशब्देऽपि अर्थवत्तापत्तिः स्यात्. यथा — “‘चिरैता’ इति प्रसिद्धे किराततिक्ते इत्यादि. ‘अपभ्रंशमयी भाषा न प्रशस्ता विपश्चितां किन्तु शक्तिग्रहस्येत्यं सौकर्यमिति मे कृतिः’

(अमरकोष मैथिली विवृतिः). अतः सर्वत्र समानैव शक्तिः स्वतन्त्रेति सिद्धयति.

४. नापि लक्षणया अर्थप्रतीतिः अपभ्रंशे कल्प्या, तस्य कुत्रापि शक्त्यभावे शक्त्याश्रितलक्षणाया अपि असम्भवात्. तस्मात् शक्तिरेव तत्र स्वीकार्या.

अतएव प्रस्थानरत्नाकरे स्पष्टम् उक्तम्—“अतः तेषु शक्तिपक्षेण साधीयान्” इति परन्तु तत्र अनादिवाचकत्वरूपशक्त्यभावः इति तत्रत्यशक्तेः अनित्यत्वमपि उक्तमेव.

इत्थं दृश्यते यत् पुरुषोत्तमो वाक्यपदीयकारस्यैव आशयं विशदीकृतवान् किन्तु अपभ्रंशशक्तेः नित्यत्वं, भाषाशब्दानामपि भगवन्नामसाहचर्यात् पुण्यजनकत्वम् इत्यादि वाक्यपदीयकारानुक्तमपि प्रतिपादितवान्. इति.



चर्चा

अपभ्रंशशक्तिविषये वाक्यपदीय-प्रस्थानरत्नाकरयोः समीक्षा

डो. श्रीशशिनाथ झा

के.ई.देवनाथन् : वाक्यपदीयकारैः अपभ्रंशस्य साधुत्वं न स्वीकृतम् इति भवद्भिः उक्तं, प्रस्थानरत्नाकरस्य वाक्यपदीयस्य च समानतापि भवद्भिः प्रतिपादिता . तत्र मम संशयो भवति : वाक्यपदीय-कारैः अपभ्रंशानां शक्तिः स्वीक्रियते वा ? यतो मया एवं स्मर्यते यास्तु एताः स्वेच्छया संज्ञाः 'टि' 'धु' 'भा' द्याः इति भवन्ति तासां नैवास्ति साधुत्वम् इति. परन्तु किं नाम साधुत्वम् ? व्याकरणनिष्पन्नत्वं धर्माय साधुनियमः इति वैयाकरणैः उक्तम्. "एकः शब्दः सम्यक्प्रयुक्तः..."

शशिनाथ झा : पुण्यजनकत्वं साधुत्वम्.

के.ई.देवनाथन् : पुण्यजनकत्वं वैयाकरणरीत्या कदा भवति ? धर्माय साधुनियमः इति भवद्भिरेव उक्तम्. तर्हि वाक्यपदीयस्य अस्य कथं समाधानम् ? वाक्यपदीयपक्षे असाधुत्वं भवति.

शशिनाथ झा : अपभ्रंशे साधुत्वं श्रीपुरुषोत्तमचरणैरपि न स्वीकृतं वाक्यपदीयकारैरपि न स्वीकृतम्. व्याकरणनिष्पाद्यत्वे सति पुण्यजनकत्वं, "पुण्यजनकत्वे सति व्याकरणनिष्पाद्यत्वं साधुत्वम्" इति उभयोः मतं वर्तते. वाक्यपदीयकारो अर्थबोधकतां तत्र स्वीकरोति.

गो. श्या.म. : मदीयापि एका जिज्ञासा वर्तते. यदि कश्चन पिता स्वस्य पुत्रस्य 'टि'-'धु' इत्यादि नामाभिधानं करोति चेत् तर्हि विहिते "श्याममनोहरदेवशर्मा अहम्" इत्येवमादिप्रकारके

कर्मसंकल्पस्थाने “टिदेवशर्मा घुदेवशर्मा वा अहम्” इति
सङ्कल्पे कृते तत् पुण्यजनकं भवेत् न वा ?

श शि नाथ झा : भवेदेव.

बी.आर्.शुक्ल :

के.ई.देवनाथन् : तत्र एवं उक्तम् अस्ति “द्वादशोऽहि पिता नाम कुर्याद्”
इति सामान्यनियमः तत्र भवति. ‘देवदत्तः’ शब्दो वर्तते...^{*}
(अनेकवक्तृभिः मिथः कृतात् संवादकोलाहलवशात् चर्चा श्रोतुं न शक्या)

बी. आर्. शुक्ल : परन्तु तस्य अपभ्रंशत्वं नास्ति. अपभ्रंशत्वन्तु तत्रैव वर्तते
यथा ‘इन्द्र’पदस्य ‘इन्ध’ इति भवति.

के.ई.देवनाथन् : प्रकृतम् अनुसरामः : अपभ्रंशानां वाचकत्वं नास्ति इति
नैयायिकः पक्षः. तत्र भवद्भिः खण्डितम् अस्ति यत्
साधुशब्दस्मरणेन भवति इति प्राचीननैयायिकपक्षो न समीचीनः
इति. परन्तु अनन्तभाषासु अनन्ताः शब्दाः सन्ति, प्रान्तभेदेन.
तेषां सर्वेषां शब्दानाम् अनुगमः कर्तुं न शक्यते इति
पूर्वपक्षे कृते सति भवद्भिः उक्तं यद् गुजरातीशब्दत्वेन
रूपेण तस्य शब्दस्य अनुगमः क्रियते, हिन्दीभाषात्वेन
अनुगमः क्रियते इति, परन्तु नैताएव भाषाः,
भारतकोन्स्टिट्युशनमध्येतु प्रायो बह्व्यो भाषाः स्वीकृताः.
तत्र युरोपियनकोन्स्टिट्युशनमध्येतु अपराः काश्चन भाषाः
सन्ति. परन्तु अङ्गीकृता भाषातु मया... तर्हि तत्रतु आनन्त्यं
भवत्येव. कथं तत्र वारणम् ?

शशिनाथ झा : तत्तद्भाषात्वेन आनन्त्यं कथम् ?

^{*}पृष्ठव्यन्तु मम तावद् एवम् आसीद् यद् द्वादशे अहि नामकरणसंस्कारे
यदि विहितत्वाद् ‘टि’-‘घु’आदिसंज्ञानां अपभ्रंशानाम् वा साधुत्वं भवति चेद्
तदा येषां कृते वैदिकशब्दानाम् उच्चारणं निषिद्धं तेषां कृते असंस्कृतशब्दप्रयोगा अपि
अनुमतत्वात् साधुप्रयोगाएव भवेयुः. साधुत्वाच्च पुण्यजनकाः पापाजनकाः वा
भवन्त्विति तेषामपि स्वीये अर्थे शक्तिः कुतो न अङ्गीकर्तव्या ? (गो.श्या.म.).

के. एन्. झा : वृत्ति जो स्वीकार करते हैं वह तो अर्थबोधकेलिये. मैं वृत्ति बोल रहा हूं तो आप समझ रहे हैं कि नहीं? इस बीचमें कोई सम्बन्ध है कि नहीं है? होगा ही. तब अपभ्रंशमें शक्ति मान ली गई.

के.ई.देवनाथन् : संस्कृत शब्द तो अनादि हैं. दूसरी सब भाषाएँ अनादि नहीं हैं. स्वातन्त्र्योत्तर हम उर्दुके स्थानपर हिन्दी बोलते हैं. २०० वर्ष पश्चात् हिन्दी चली जायेगी. अतः तत्र तु व्यवस्था नास्ति. संस्कृतभाषा तु अनादि.

के. एन्. झा : मेरा इतना ही निवेदन है कि इसमें विधिवादका मैं समर्थक हूं कि अपभ्रंश शब्दसे अर्थबोध होता है.

(अनेकवक्तृभिः मिथः कृतात् संवादकोलाहलवशात् चर्चा श्रोतुं न शक्या)

के.ई.देवनाथन् : अपभ्रंशशब्दानां वाचकत्वं कुतो न स्वीकर्तव्यम् इत्यत्र अन्योऽपि हेतुः कश्चन वर्तते. इदानीं अपभ्रंशाः लाक्षणिकपदवत् न भवन्ति. “गङ्गायां घोषः” इति चेद् यदि ‘गङ्गा’एव उच्चरिते सपदि कस्यचित् पुरुषस्य तीरस्य बोधो न भवति. अतः तत्र अस्माभिः शक्तिं त्यक्त्वा लक्षणा उच्यते. अत्र सपदि बोधो भवति परन्तु वक्तुः तस्य अर्थस्य अयमेव शब्दो वाचकः इत्यत्र व्यवस्था नास्ति. अयम् एको दोषः. द्वितीयः प्रस्थानरत्नाकरपक्षेऽपि किञ्चित् सावधानं द्रष्टव्यम् इति इच्छा अस्ति. तेषामपि अयं सिद्धान्तो नास्ति यद् अपभ्रंशानां मुख्यं वाचकत्वम् इति. तैरपि निगमनम् एवं कृतम् अस्ति अनित्यं वाचकम् इति. तेषां सिद्धान्तस्तु अनित्या शक्तिः इति. किमर्थम्? बहुवारं भगवदभिन्नत्वेन सर्वे शब्दाः सर्वार्थवाचकाः इति वदन्तः ते किमर्थम् अत्र अनित्ये शक्तिं स्वीकुर्वन्ति? ममतु एवं भाति. प्रथमतः सर्वे शब्दाः नित्यसम्बन्धवन्तः परन्तु सर्वेषां शब्दानां सर्वार्थवाचकत्वेन व्यवहारो लोके यदा न स्यात् इत्येदर्थं व्यवहारस्य सङ्कोचः क्रियते, ईश्वरनियमेन. अस्मिन् विषये मम एवं भाति यत् ईश्वरस्य

नियमम् एकम्. तदनन्तरं अनित्या एका शक्तिः इति वस्तुद्वयम् अत्र एतेषां न इष्टम् इति भाति. ईश्वरस्य सङ्केतएव अत्र शक्तिः. अत्र 'सङ्केत'पदमपि अस्ति. सच सङ्केतः एतादृशो भवति. किञ्चित्कालपर्यन्तम् अस्याः भाषायाः शब्दाः एतदर्थं बोधयन्तु.

गो. श्या. म. : अपरोऽपि कश्चनः कल्पो अत्र भवितुम् अर्हति. यः कल्पः सः कल्पपूर्वः इति न्यायेन “सूर्याचन्द्रमसौ धाता यथापूर्वमकल्पयद् दिवं च पृथिवीं चैव” (महाना.५।७) इति विभिन्नाः भाषाअपि धाता यथापूर्वं अकल्पयत्. सर्वाअपि भाषा यथापूर्वम् अकल्पयत्... (अनेकवक्तृभिः मिथः कृतात् संवादकोलाहलवशात् चर्चा श्रोतुं न शक्या) अन्यापि काचन युक्तिः ग्रन्थकृता दत्ता यत् साम्प्रतं संस्कृतभाषां स्वस्वप्राकृतभाषायाम् अनूद्य जनाः पाठयन्ति तथा पठिताः च संस्कृतज्ञाः भवन्ति (अनेकवक्तृभिः मिथः कृतात् संवादकोलाहलवशात् चर्चा श्रोतुं न शक्या) इति प्राथमिकबोधस्तु प्राकृतभाषायामेव भवति. पश्चात्...

बी. आर्. शुक्ल : अतएव बहवः एवं वदन्ति पूर्वं प्राकृतभाषैव आसीद् अनन्तरम्...

गो. श्या. म. : महाराष्ट्रके सन्त श्रीज्ञानेश्वर कहते हैं “संस्कृतवाणी देवे केली तर प्राकृत काय चोरा पासूनी झाली? असा तू वृथा बोलसी काय काज...”

एस्. आर्. भट्ट : परन्तु अपभ्रंशभाषाका जो स्तर नीचा किया जाता है वह शायद ठीक नहीं है.

के. ई. देवनाथन् : योगभाष्येऽपि अपभ्रंशानां वाचकत्वं स्वीकृतम् इति अस्माभिः मञ्जुषाग्रन्थे दृष्टम्. मीमांसकानां पक्षस्तु, तत्र लक्षणद्वयं वदामि, “प्रमितया वृत्त्या अर्थप्रतिपादकत्वं साधूत्वम्” इति खण्डदेवाचार्यस्य पक्षः. पार्थसारथिमिश्रैः उक्तम् “अनादिवृत्त्या अर्थप्रतिपादकत्वं साधूत्वम्” इति. अतः उभयत्रापि साधूत्वम्...

॥ श्रीमते रामानुजाय नमः ॥

अन्विताभिधानवादः — विशिष्टाद्वैतवेदान्तः प्रस्थानरत्नाकरः च

डॉ. श्री के. ई. गोविन्दन्

भगवद्रामानुजाचार्यविरचितब्रह्मसूत्रभाष्ये (१।१।१) प्राभाकरः पूर्वपक्षी भवति. तस्य यथा निरसनं तैः क्रियते तदनन्तरं प्रस्थानरत्नाकरे च कथं वा तस्य निरसनम् अस्ति इति अहं वक्ष्यामि.

पूर्वमीमांसायां प्रथमाध्याये द्वितीयपादे प्रथमाधिकरणे “आम्नायस्य क्रियार्थत्वाद् आनर्थक्यम् अतदर्थानां तस्माद् अनित्यम् उच्यते” (पू.मी.सू.१।२।१) इति पूर्वपक्षपरं प्रथमं सूत्रम् अस्ति. वेदसामान्यस्य यत्किञ्चित्कर्तव्यार्थबोधकत्वनियमात् कर्तव्यार्थबोधकानाम् अर्थवाadrूपवेदवाक्यानां प्रामाण्यासम्भवाद् वेदसामान्यस्य न प्रामाण्यनियमः इति सूत्रार्थः.

तत्रैव “विधिनात्वेकवाक्यत्वात् स्तुत्यर्थेन विधीनां स्युः” (पू.मी.सू.१।२।७) इति सप्तमं सूत्रं सिद्धान्तपरं दृश्यते. अर्थवादवाक्यानां यत्किञ्चित्कर्तव्यार्थ-बोधकत्वाभावेऽपि सन्निहित-विधिवाक्य-विहित-क्रिया-न्वयि-प्राशस्त्य-बोधकतया विधिवाक्येन समम् एकवाक्यतया प्रामाण्यम् उपपद्यते इति सूत्रार्थः.

एतदेव आधारीकृत्य प्राभाकराः शब्दादर्थबोधनं सम्बन्धग्रहणापेक्षम्. तच्च कार्यार्थेणैव सम्भवति- “सम्बन्धग्रहणापेक्षं शब्दाद् अर्थावबोधनम्, तच्च कार्यार्थेवेति न शास्त्रं ब्रह्मगोचरम्” इति श्लोकेन स्पष्टम् अभिहितम्.

अयम् अत्र अभिसन्धिः — लोके कर्तव्यार्थबोधकवाक्यान्वेव प्रमाणानि,

तदभावपरकाणि अप्रमाणानि इति नियमः. वेदे यत्किञ्चित्कर्तव्यार्थबोधकवाक्य-
दर्शनात् तत् समग्रं प्रमाणम्. उपनिषद्गतवाक्यानां तादृशयत्किञ्चित्कर्तव्यार्थबो-
धकत्वाभावाद् अप्रमाणत्वम्. उपनिषदि ब्रह्म-तत्स्वरूप-गुणनिरूपणपराण्येव
वाक्यानि समुपलभ्यन्ते. तदाधारीकृत्य शब्दानाम् अर्थबोधो न भवितुम्
अर्हति. अतः उपनिषद्वाक्यानां प्रमाण्यं न युक्तम् इति.

एतदुक्तं भवति : बालानां प्रथमं वृद्धव्यवहारेण शक्तिग्रहो भवति.
तद् यथा, व्युत्पन्नेन केनचित् व्युत्पन्नं प्रति “गाम् आनय” इति उक्ते
नियुक्तः पुरुषो गाम् आनयति. पुनरपि “गां नय” इति उक्ते अन्यत्र
नयति. पार्श्वस्थो बालकः तद्वाक्यप्रयोगसमनन्तरं गवानयनं गोरनयनं च
दृष्ट्वा नियुक्तपुरुषस्य गवानयनकर्तव्यताज्ञानं “गाम् आनय” इतिवाक्यजन्यं
गोः नयनकर्तव्यताज्ञानं च “गां नय” इति अनन्तरवाक्यजन्यम् “इदं
वाक्यं अस्य कार्यबुद्ध्युत्पादकं स्वश्रवणसमनन्तरकालिकैतत्प्रवृत्तिप्रयोजकत्वात्.
यद्वाक्यं स्वश्रवणसमनन्तरकालिकयत्प्रवृत्तिप्रयोजकं तत्तस्य कार्यबुद्ध्युत्पादकम्.
यथा, मदीयकार्याविगतिसमनन्तरप्रवृत्तिप्रयोजकं वाक्यम्” इति अनुमानेन वा
निश्चिन्वन्. ‘गो’पदम् आनयननयनरूपक्रियाद्वयान्वय्यर्थबोधकत्वम् गोर्वाचकम्,
‘आनय’पदम् आनयनरूपक्रियावाचकम्, ‘नय’पदं नयनरूपक्रियावाचीति
तत्तत्पदानां शक्तिं गृह्णाति. एवं वृद्धव्यवहृतवाक्यान्तरेष्वपि तेषां-तेषां पदानां
तेषु-तेषु अर्थेषु शक्तिं जानाति. एवं व्यवहारादेव शक्तिग्रहे जायमाने
सर्वस्यैव व्यवहारस्य कार्यपरत्वदर्शनात् सर्वाणि पदानि यत्किञ्चित्कर्तव्यार्थपराणि
इति निश्चिनोति. अतो व्युत्पत्त्यनुसारेण सर्वाण्यपि पदानि कार्यपराण्येव.

नच “पुत्रस्ते जातः” इत्यादिवाक्यश्रवणसमनन्तरं मुखविकासादिलिङ्गेन
पुत्रजन्माद्यर्थनिश्चयसम्भवात् कार्यार्थैव सम्बन्धग्रहणम् इति नियमो नास्ति
इति वाच्यम्. तत्रापि सुखप्रसवाद्यर्थानां हर्षहेतूनां बहूनां सम्भवाद्
हर्षहेतु-विशेषनिश्चयहेतुत्वायोगाद् मुखविकासादेः. एवं कार्यार्थैव व्युत्पत्तेः
सर्वशब्दानां कार्यैव प्रमाण्यम्. एवं लौकिकपदानां कार्यपरत्वे सिद्धे “यएव
लौकिकाः तएव वैदिकाः” इति न्यायेन वैदिकान्यपि पदानि कार्यपराण्येवेति

क्रियानात्मक-ब्रह्मप्रतिपादकोपनिषद्वाक्यानाम् अप्रामाण्यं सिद्धम् इति प्राभाकराणां पूर्वपक्षो भवति.

अत्र अभिधीयते. सिद्धार्थेष्वपि वाक्येषु सम्बन्धग्रहणम् अवश्यं भवति. तस्मात् कार्यार्थेऽपि निर्बन्धो नास्ति. “सिद्धार्थेष्वपि वाक्येषु सम्बन्धग्रहणं भवेत्, तस्मात् कार्यार्थेऽपि निर्बन्धो निर्निबन्धनः” इति कारिकया स्पष्टम् अभिहितम्. तथाहि, उपनिषत्सु कर्तव्यताबोधकवाक्यानि न सन्ति इति यद् उक्तं, तत् न, उपनिषत्स्वपि “ब्रह्म ध्यायस्व” इत्यादीनि वाक्यानि सन्ति. ब्रह्मस्वरूपगुणविषयकज्ञानं विना ध्यानासम्भवात् तद्बोधकवाक्यस्य पदानामपि अर्थो ज्ञातुं शक्यते. वेदस्य पूर्वभागेऽपि “स्वर्गार्थी ज्योतिष्टोमेन यजेत” इति श्रूयते. तत्र स्वर्गस्वरूपज्ञापनाय स्वर्गः शीतोष्णरहितस्थलविशेषः इति वाक्यस्यापि अर्थो भवतीति त्वयापि अभ्युपगम्यते तद्वद् उपनिषद्गतवाक्यस्यापि अर्थो भवति इति उपगन्तव्यम्.

बालानां प्रथमव्युत्पत्तिः वृद्धव्यवहारादेव भवति इति इदं तावत् सर्वानुभवविरुद्धम्, प्रथमव्युत्पत्तेः अन्यथैव अनुभवसिद्धत्वात्. तद् यथा मातापित्रादयः स्वशिशून् व्युत्पादयितुकामाः चन्द्रगवादिकं पितृ-मातुलादिकं च वस्तु प्रदर्श्य मुहुर्मुहुः अङ्गुल्या निर्देशपूर्वकं “अयं चन्द्रः” “इयं गौः” “अयं पिता” “अयं मातुलः” इत्यादिशब्दान् प्रयुज्जते. शिशुश्च पुरोवर्ति-वस्तुप्रदर्शनाङ्गुलिनिर्देश-तत्तच्छब्दप्रयोगानां नियमेन साहचर्यदर्शनरूपेण उद्बोधकेन पूर्वजन्मानुभूतां एवंविधचेष्टायां तत्तत्पदानां तत्तदर्थानां च सम्बन्धज्ञापनार्थतां स्मरति. ततश्च ‘चन्द्रा’दिपदानां पुरोवृत्तिचन्द्रार्थानां च कश्चित् सम्बन्धो अस्ति इति सामान्यतो जानन् बहुभिः पुरुषैः तत्तदर्थेषु तत्तत्प्रयोगं शृण्वन् तयोः पदपदार्थयोः सम्बन्धान्तरासम्भवं च जानन् “इदं पदम् एतदर्थबोधकम्” इति तयोः बोध्यबोधकभावरूपसम्बन्धविशेषं निश्चिनोति. एवं कार्यानिवृत्तएव अर्थे प्रथमतः पदानां शक्तिग्रहणदर्शनात् प्रथमतो वृद्धव्यवहारात् कार्यानिवृत्तएव अर्थे शक्तिग्रहः इति अनुपपन्नम्.

कार्यपरात् वाक्यादेव शक्तिग्रहः इत्यपि अनुपपन्नम्. “चैत्र पुत्रः

ते जातः” इत्यादिसिद्धार्थेष्वपि वाक्येषु सम्बन्धग्रहणं दृश्यतएव. तत्रहि चैत्रस्य पुत्रे उत्पन्ने देशान्तरस्थस्य चैत्रस्य पुत्रोत्पत्तिज्ञापनाय नियुक्तेन केनचित् चैत्रं प्रति “चैत्र पुत्रः ते जातः” इति वाक्ये प्रयुक्ते अव्युत्पन्नः कश्चिद् अन्यः चैत्रगृहे चैत्रस्य पुत्रोत्पत्तिं तन्निवेदनाय पुरुषस्य नियुक्ततां तद्वाक्यश्रवणेन चैत्रस्य मुखविकासं च पश्यन् चैत्रं प्रति तदुच्चरितवाक्यस्य चैत्रं प्रति पुत्रोत्पत्तिरूपार्थबोधकतां निश्चिनोति. अतः कार्यपरादेव वाक्यात् शक्तिग्रहः इति न नियमः. तदेवं, क्वचित् सिद्धपरवाक्यात् कार्यान्विते, क्वचित् कार्यपरवाक्यात् कार्ये च यथायथं शक्तिग्रहणात् प्राभाकराणां सर्वपदानां कार्यार्थवर्णनं निर्युक्तिकम्.

प्रस्थानरत्नाकरपक्षः :

प्रस्थानरत्नाकरकारास्तु अन्वये पदानां शक्तिः इति पक्षं न सहन्ते. तेषाम् अयम् अभिप्रायः : यदि पदानां अन्वये शक्तिः स्वीक्रियते तदा एकस्यापि पदस्य श्रवणे अन्वयबोधापत्तिः. यदिच पदमेव अन्वयबोधकं भवेत् तदा ‘गौः’ ‘अश्वः’ ‘पुरुषो’ ‘हस्ति’ इति पदसमुदायस्य सत्त्वेऽपि अविशेषात् शाब्दबोधस्य आपत्तिः. नच पदसमभिव्याहारविशेषएव शाब्दबोधकारणम्. सच “गौः अश्वः पुरुषः” इति वाक्ये नास्ति इति वाच्यं, तथात्वे वाक्यएव शक्तिः पर्यवसिता इति वक्तुं शक्यत्वात्. सर्वेषां पदानाम् अन्विते शक्तौ स्वीकृतायाम् अन्विते शक्तिः इति वाक्यस्थान्वितपदस्यापि अन्विते स्वार्थे शक्तेः वक्तव्यत्वेन आत्माश्रयः स्यात्. यदि तस्य पदस्य अन्वितपदार्थान्तरे शक्तिः स्वीक्रियते अन्वितपदस्य अन्विते शक्तिः इति वाक्यस्थान्वितपदस्यापि अन्वितान्तरे शक्तिः इति भवति अनवस्था. तदुक्तं प्रस्थानरत्नाकरे “ततश्च अन्विते शक्तिः इति वाक्यात् शक्तिग्रहस्य दत्ततिलाज्जलित्वापत्तिः”. यदि “‘अन्वित’पदव्यतिरिक्तं पदम् अन्विते शक्तम्” इति स्वीक्रियते तदा अन्विताशक्तपदघटितवाक्ये अन्वयबोधकत्वं नास्तीति अनन्विताभिधानमपि भवदभिमतम् इति स्यात्. अन्वितपदघटितवाक्ये अन्वयबोधार्थं यदि कारणान्तरम् उच्यते तदा तेनैव सर्वत्र निर्वाहात् किमर्थम् अन्विते शक्तिः स्वीकार्या? अपिच व्यवहारएव

शक्तिग्राहकः इति उच्यते चेद् व्यवहारस्य सर्वपुरुषसाधारणत्वात् सर्वेषामेव तत्र शक्तिग्रहणे विवादएव न स्यात्. तदुक्तं व्यवहारस्य वाक्यमूलत्वेन तत्रैव शक्तिपर्यवसानञ्च इति.

प्रस्थानरत्नाकरे नृसिंहाश्रमाणां पक्षः एवं विवृतः : यथा पदार्थः शाब्दबोधे वृत्त्या भासते तथा वाक्यार्थोऽपि वृत्त्या शाब्दबोधे विषयः. अतः पदानाम् अन्वयसामान्ये शक्तिः विशेषान्वयं विना अपर्यवसन्ना इति तत्तत्पदसामान्यशक्तिभिरेव समभिव्याहृत-पदोपस्थापित-पदार्थविशेषनिरूपितो अन्वयविशेषो विषयीभवतीति एकशक्तिकल्पनालाघवात् एकपदप्रयोगेऽपि अन्वयविशेषस्य नियमेन जिज्ञासादर्शनात्, तस्याश्च सामान्यज्ञानपूर्वकत्वात् तस्य शब्दाद् अन्यतो असम्भवात् पदेष्वेव अन्विताभिधायित्वम् इति.

तन्मतम् एवं खण्डितम् : जम्बीरफले दृष्टे रसविशेषजिज्ञासा सामान्याज्ञानेऽपि वर्ततएव. तदुपरि कथितं प्रस्थानरत्नाकरे “नच एवं सति तद्वदेव जिज्ञासायाः अत्रापि अनियमः स्यादिति वाच्यम्, इष्टापत्तेः, जिज्ञासानुरोधेन अन्वयस्य पदशक्यत्वाङ्गीकारे जिज्ञासायाः विशेषविषयत्वेन अन्वयस्यापि विशेषरूपेण शक्यत्वापत्तेः च ज्ञानेच्छयोः समानप्रकारकत्वेन हेतुहेतुमद्भावात्. अन्यथा द्रव्यत्वादिरूपेण ज्ञाते वस्तुनि सुवर्णत्वादिना अज्ञातेन रूपेण इष्टापत्तेः” इति. तस्मात् कार्यान्विते अन्विते वा शक्तिः इति पक्षो न युक्तः इति प्रस्थानरत्नाकराशयः. एतत् सर्वम् अभिप्रेत्य उक्तम् — “एतेनैव कार्यान्विते पदानां शक्तिः इति अपास्तम्” इति.



चर्चा

अन्विताभिधानवादः-विशिष्टाद्वैतवेदान्तः प्रस्थानरत्नाकर च

डॉ. श्री के. ई. गोविन्दन्

एस्. आर्. भट्ट : गुरुमतकी समालोचना करनेमें विशिष्टाद्वैत और प्रस्थानरत्नाकर की युक्तिओंमें क्या भेद है ?

के.ई.गोविन्दन् : विशिष्टाद्वैतिभिः येन प्रकारेण तस्य निरसनं क्रियते सैव सरणिः एतैरपि आश्रिता. वस्तुतः तत्र महान् भेदो नास्ति. अतएव अनयोः तद्विषये ऐक्यम् अस्ति तत्रैव मम तात्पर्यम्.

बी. आर्. शुक्ल : कार्यान्विते शक्तिः इत्यस्य नैयायिकैरपि खण्डनं कृतं वर्तते. तत्र नैयायिक-विशिष्टाद्वैतमध्ये अस्ति कश्चन भेदः ?

के.ई.देवनाथन् : विशिष्टाद्वैतदृष्ट्या एतद् वक्तव्यं भवति : वल्लभसम्प्रदाय-विशिष्टाद्वैत-सम्प्रदाययोः अन्विताभिधानवादविषये कश्चन भेदो वर्तते. वयन्तु कार्यान्वितएव शक्तिः इति पक्षं न स्वीकुर्मः परन्तु सिद्धान्ते अन्विताभिधानन्तु न अनिष्टम्. भाष्यपंक्तिः अन्विताभिधानस्य निराकरणरूपा नास्ति. कुत्रचिद् अभिहितान्वयवादस्य समर्थनमपि नास्ति. वस्तुतो अस्मिन् विषये निर्भरता नास्ति. अन्विताभिधानवादो वा भवतु अभिहितान्वयवादो वा भवतु. अद्वैतसिद्धौ अन्विताभिधानं समर्थितम्. नृसिंहाश्रमैः अन्विताभिधानः समर्थितः. परन्तु अन्यैः अद्वैतिभिः यथा भामत्यामेव अभिहितान्वयवादः समर्थितः. तत्र अभिप्रायः एवं भवति, यथाकथञ्चिद् भवतु, यस्य यथा रुचिः भवति, तत्र सिद्धान्तिनां कश्चन निर्भरो

नास्ति. परन्तु, यथा प्रस्थानरत्नाकरो दृष्टो अस्ति तत्र कार्यान्विते शक्तिनिराकरणम् अस्ति. इतररीत्यापि अत्र शक्तिनिराकरणम् अस्ति. अतएव 'आवरणभङ्गे' स्मारकशक्तिः आनुभाविकशक्तिः इति शक्तिद्वयम् भवद्भिः स्वीक्रियते इति तत्र गौरवं भवति इति आचार्यैः स्पष्टम् उक्तम् अस्ति. अतः तद्विषये भवताम् अभिप्रायं ज्ञातुम् इच्छामि. निर्भरो अस्ति वा न वा ?

गो. श्या. म. : वाक्यपदीयमें जो आठ प्रकार बताये हैं वाक्यार्थबोधके उसमेंसे जो अन्तिम प्रकार है वो वाल्लभवेदान्तको अभिप्रेत है. इसकी विस्तृत विवेचना मैने 'पत्रावलम्बन' नामक ग्रन्थकी भूमिकामें की है. अन्विताभिधान हम नहीं मानते हैं पर यह मानते हैं कि प्रत्येक वर्ण वाचक है, प्रत्येक पद वाचक है, प्रत्येक वाक्य वाचक है, प्रत्येक महावाक्य वाचक है और सारे महावाक्योंका समुदाय वेद भी वाचक है. जब पद वाचक होता है तब पदान्तर्गत वर्ण वाचक न रहकर स्मारक बनता है. सम्पूर्ण पद अपने वर्णसमुदायसे वाचक बनता है. इसी तरह पद स्वातन्त्र्येण वाचक है पर जब वह वाक्यमें अविकृततया परिणत होता है, तब वह वाचक न रहकर स्मारक बन जाता है. इसी तरह उत्तरोत्तर व्यवस्था है. इसीलिये हम अन्विताभिधानको नहीं स्वीकारते हैं. अभिहितान्वयवादके विषयमें हमारा कुछ विशिष्ट पक्ष है.

के.ई.देवनाथन् : प्रस्थानरत्नाकारकैस्तु कार्यान्विते शक्तिरपि खण्डिता, इतरान्विते शक्तिरपि खण्डिता. तेषां पक्षएव भिन्नः. तेषां मते वाक्यं पदार्थस्मृतिसहकारेण वाचकम्. वाक्यार्थस्य वाचकम् इति पक्षे अन्विताभिधानस्य प्रसक्तिरेव नास्ति.

के.ई.गोविन्दन् : तस्मिन् विषये कथम् अस्ति इति अहं जिज्ञासे.

गो. श्या. म. : यदा वाक्यानां वाचकत्वम् अङ्गीक्रियते तदा अभिहितानां पदानां अन्वयः एतादृशी प्रक्रिया नास्ति. वाक्यानां स्वातन्त्र्येण वाचकत्वं भवति. अभिहितान्वयवादिनां पक्षे तु अभिहितानाम् अर्थानां वाक्यसम्पादनेन वाचकत्वम्. तत्र पदानामेव वाचकत्वं भवति. अस्माकं मते तु वाक्यस्यापि वाचकत्वं स्वीकृतम् अस्ति. तत्र अस्माकं भेदो अभिहितान्वयवादिभिः साकम्. अन्विताभिधानवादस्तु खण्डितएव.

बी. आर्. शुक्ल : अन्विताभिधानवादं स्वीकृत्यापि वाक्यस्य वाचकत्वं मीमांसकैः स्वीकृतम् अस्ति.

के.ई.देवनाथन् : वाक्यस्य वाचकत्वं न स्वीकृतम्. वाक्यं लक्षकम् इति स्वीक्रियते. किमर्थं न स्वीक्रियते इति उक्तौ, अर्थवादवाक्यानि बहूनि सन्ति. तावतां वाक्यानां प्राशस्त्यरूपम् एकार्थप्रतिपादकं वाक्यलक्षणां विना न सम्भवतीति कृत्वा वाक्ये लक्षणा स्वीक्रियते. वाक्ये शक्तिस्तु न स्वीक्रियते.

गो. श्या. म. : अस्मन्मते तु अर्थवादानामपि प्रामाण्यं भूतार्थवादस्यापि प्रामाण्यं वर्तते.

के.ई.गोविन्दन् : सर्वेषां मते अर्थवादस्य प्रामाण्यं अभिमतमेव.

के.ई.देवनाथन् : अर्थवादानां स्वार्थे प्रामाण्यं विध्यन्विते अर्थे वा प्रामाण्यम् ? तत्र भेदः. अस्माकं मते स्वार्थेऽपि. अर्थवादवाक्यं विधिवाक्यं च मिलित्वा एकं महावाक्यं भवति.

गो. श्या. म. : वयं स्वार्थेऽपि प्रामाण्यं स्वीकुर्मः.

बी. आर्. शुक्ल : तत्र मम अभिप्रायः एवम् अस्ति : वाक्ये शक्तेः अभावात् शक्यसम्बन्धरूपा लक्षणा नास्ति इति उक्तम्. तर्हि तत्र केचन वाक्यशक्तिवादिनः सन्ति.

के.ई.गोविन्दन् : परन्तु ते मीमांसकाः न भवन्ति. वयम् एकशास्त्रवादिनः.

गो. श्या. म. : मीमांसकाः नाम पूर्वमीमांसकाः.

के.ई. गोविन्दन् : रूढ्या एवम् उच्यते.

के.ई.देवनाथन् : आचार्याः ! श्रीभाष्ये एवम् उच्यते. “अथाऽतो धर्मजिज्ञासा”
इत्यारभ्य “अनावृत्तिशब्दात् अनावृत्तिशब्दात्” इत्येवमन्तं
सङ्गतिविशेषेण विशिष्टक्रमः इति उच्यते. अतो वयमपि
एकशास्त्रवादिनः.

गो. श्या. म. : अस्माकं मते कश्चन मतभेदो वर्तते. शास्त्रैक्यं वयं स्वीकुर्मः
किन्तु ग्रन्थैक्यं न स्वीकुर्मः.

के.ई.देवनाथन् : वयन्तु प्रबन्धैक्यं स्वीकुर्मः.

एस्. आर्. भट्ट : इसमें एक आपत्ति आ सकती है. जब ब्रह्म और
धर्म विषयिणी जिज्ञासा दोनों भिन्न-भिन्न हैं तब शास्त्रैक्य
कैसे हो सकता है ?

गो. श्या. म. : शास्त्रैक्य इस तरहसे है : महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्य कहते
हैं कि बादरायणसूत्र हों या जैमिनीसूत्र हों दोनोंका
मुख्य तात्पर्य वेदार्थकी जिज्ञासामें है. और वेद क्योंकि
एकशास्त्र है अतः दोनों ऋषि कार्यविभाजनकी शैलीसे
अलग-अलग मीमांसामें प्रवृत्त हुवे हैं. इसलिये शास्त्रैक्य
है पर ग्रन्थैक्य नहीं है. इस विषयमें परमार्थभूषण और
शास्त्रैक्यमीमांसाकार इन दोनोंके वचनोको पूर्वपक्षमें रखकर
वाल्लभ वेदान्तसे जो कुछ भी जवाब हो सकता था
वह मैंने पत्रावलम्बनकी भूमिकामें दिया है. वहां मैंने
यह प्रतिपादित किया है कि महर्षि जैमिनिका मत
यदि महर्षि व्यासको अभिप्रेत होता तो जैमिनिमतका
पूर्वपक्षत्वेन व्यास उल्लेख न करते. और व्यासमत यदि

जैमिनिको अभिप्रेत होता तो 'बादरायण' कहकर वे
उनको पूर्वपक्षतया उल्लेख न करते. अतः जिस अंशमें
उनको मतभेद है उस अंशमें मतभेदका उल्लेख करते
हैं और जिस अंशमें दोनोंका मतैक्य है यथा "हम
दोनोंको मिलके वेदार्थकी मीमांसा करनी है" एतावता
शास्त्रैक्य है. और प्रबन्धैक्य इसलिये नहीं है क्योंकि
दोनोंमें स्वल्प मतभेद तो है.



वेदान्तस्य श्रीमद्भागवतप्रस्थाने, प्रस्थानरत्नाकरे च
शब्दप्रमाणस्वरूपविमर्शः

डॉ. श्रीविन्ध्येश्वरीप्रसाद मिश्रः

स्तुमः शब्दात्मकं शब्दप्रेरकं शब्दकारणम् ।
शब्दप्रमाणं ब्रह्म कृष्णं श्रुत्यन्तविग्रहम् ॥१॥
तन्नुमः शास्त्रनिःस्यन्दं पुराणानाञ्च भूषणम् ।
वेदान्तस्य पृथग्दृष्टं प्रस्थानं सर्वसम्मतम् ॥२॥
स्वोपज्ञं 'रसभाष्यं' च ब्रह्मसूत्रकृतो मुनेः ।
वेदव्यासस्य सर्वस्वं श्रीमद्भागवतं सदा ॥३॥
वन्दामहे च शास्त्रीयां कामपि प्रत्नपद्धतिम् ।
तांस्तांश्च सम्प्रदायस्थानाचार्यान् भगवत्परान् ॥४॥
प्रमाऽप्रमा प्रमेयञ्च प्रामाण्यं प्रमितिस्तथा ।
यदाश्रित्य विराजन्ते चैतन्यं तदुपास्महे ॥५॥

अथ श्रौतप्रस्थानभूता उपनिषदः, स्मार्तप्रस्थानान्तर्गता श्रीमद्भागवद्गीता,
दर्शनप्रस्थानात्मकानि च श्रीमद्ब्रह्मसूत्राणीति वेदान्तस्य 'प्रस्थानत्रयी' विद्वत्सु
प्रथितैव. श्रीमद्भागवतं पुनश्चतुर्थं सर्वसमन्वयप्रस्थानं श्रुत्यन्तद्रुमस्य द्रुतं रसरूपं
फलम् "अर्थोऽयं ब्रह्मसूत्राणाम्" इत्यभियुक्तवाचोयुक्त्या, बादरायणसन्दृब्धशा-
रीरकसूत्राणाञ्च 'रसभाष्य'मिति नः प्रतिपत्तिः. ननु कल्पितं निष्प्रमाणकमिदम्
अभिमतं, पारम्परिकाचार्येषु अप्रतिष्ठितत्वाद् ग्रन्थस्यास्य च पुराणपरिसीम्येव
व्यवस्थितत्वादिति चेत् न,

“सर्ववेदेतिहासानां सारं सारं समुद्धृतम्”

(भाग.पुरा.१।३।४३) इत्युपक्रम्यं

“सर्ववेदान्तसारं यद् ब्रह्मात्मैकत्वलक्षणम्।
वस्त्वद्वितीयं तन्निष्ठं कैवल्यैकप्रयोजनम्॥”

(तत्रैव १२।१३।१२) इत्यन्तं,

“सर्ववेदान्तसारं हि श्रीभागवतमिष्यते।”

(तत्रैव १२।१३।१५)

इति उपसंहतिवचनपर्यन्तं च स्वयमेव ग्रन्थकृन्निरूपणसौलभ्यात्.

“महिमा शुकशास्त्रस्य वक्तव्यो वेदपारगैः।”

(पद्मपुरा. भाग.माहा.३।२)

“यावत्कर्णगता नास्ति शुकशास्त्रकथा क्षणम्।”,

“एकं भागवतं शास्त्रं मुक्तिदानेन गर्जति।”,

“शुकशास्त्रकथायाश्च कलां नार्हन्ति षोडशीम्”

(तत्रैव ३।२७,२८,२९)

“यश्च भागवतं शास्त्रं वाचयेदर्थतोऽनिशम्।”

(तत्रैव ३।३७)

“श्रीमद्भागवतं शास्त्रं यत्र भागवतैर्यदा।”

(स्कन्दपुरा. भाग.माहा.३।१२)

“श्रीमद्भागवतं शास्त्रं नित्यं यैः परिसेवितम्।

पितुर्मातुश्च भार्यायाः कुलपङ्क्तिः सुतारिता॥”

(तत्रैव ३।१५)

इति पद्मस्कन्दादिपुराणान्तरसङ्कीर्तनाद्. अथच श्रीश्रीधराचार्यकृत‘भावार्थ-
दीपिका’टीकाया उपक्रमे “श्रीमद्भागवद्गुणवर्णनप्रधानं भागवतशास्त्रं प्रारिप्सुर्वेद-
व्यासः” इति. “शास्त्रे स्कन्धे प्रकरणेऽध्याये वाक्ये पदेऽक्षरे, एकार्थं
सप्तधा जानन्नविरोधेन मुच्यते” (त.दी.नि.३।२) “शास्त्रार्थो दशधा हि
सा” इत्येवमादिषु च श्रीमद्वल्लभाचार्यैरपि श्रीमद्भागवतस्य तथात्वव्याहरणार्थं
तदव्याहतम्. अपिच ग्रन्थोक्ते ‘सर्ववेदान्तसारम्’ इत्यस्मिन् पदे ‘सर्वे’ति
संग्रहाद् अस्य विविधवेदान्तानां केवलाद्वैत-विशिष्टाद्वैत-शुद्धाद्वैत-द्वैताद्वैतप्रभृतीनां

मिथः समन्वयेऽपि न शक्यस्वीकरणः. किञ्च, “पिबत भागवतं रसमालयम्” (भाग.पुरा. १।३।३) इत्यत्र “लीलाकथारसनिषेवणमन्तरेण” (तत्रैव १।१।४।४०) इत्यत्र च ‘रसः’ पदस्य प्रयोगात् “जन्माद्यस्य यतः” (ब्र.सू. १।१।२) इति ब्रह्मसूत्रग्रन्थस्थद्वितीयसूत्रम् अनूद्य “जन्माद्यस्य यतोऽन्वयादितरतश्चार्थे ष्वभिज्ञस्वराङ्” (भाग.पुरा. १।१।१।१) इत्यनेन ग्रन्थारम्भसामर्थ्याद् रसभाष्यताऽप्यस्य वेदान्तसूत्राणाम् अविरुद्धैव इति सिद्धम्.

अथ प्रकृतमनुसरामः,

वेदान्तस्य पृथक् तुर्यं प्रस्थानं तत्त्वदर्शनम्।
सद्धर्मभक्तिशास्त्रञ्च श्रीमद्भागवतं स्थितम्॥
किन्त्वत्रास्ति पुराणत्वं बहुविद्यात्वमप्यतः।
संश्लिष्टं दर्शनं गूढं विवेक्तव्यं प्रयत्नतः॥

दर्शनं प्रत्येकं प्रमाणप्रमेयाचारभेदेन मुख्यतः त्रिधा प्रवर्तते. ज्ञानमीमांसायास्तु प्रमाणप्रघट्टएव अन्तर्भावात् श्रीमद्भागवतं च प्रमेयप्रधानं सत् तत्त्वप्रतिपादनपरं भगवल्लीलाकथारसमधुरम् अपूर्वं शास्त्रं तथापि अत्र प्रमेयप्रमाणादीनां स्फुटं प्रतिपादनम् अद्वैतवेदान्तानुगुणं किञ्चिद् वैशिष्ट्यम् अवगाहमानञ्च उपलभ्यते. प्रमाणानां निबन्धनञ्च अत्र एकादशस्कन्धे त्रेधा :

“श्रुतिः प्रत्यक्षमैतिह्यमनुमानं चतुष्टयम्।
प्रमाणेष्वनवस्थानाद् विकल्पात् स विरज्यते॥”

(भाग.पुरा. १।१।१।१७) इति.

“प्रत्यक्षेणानुमानेन निगमेनात्मसंविदा।
आद्यन्तवदसज्ज्ञात्वा निःसङ्गो विचरेदिह॥”

(तत्रैव १।१।२।८।९) इत्यात्मकञ्च. पुनः

“ज्ञानं विवेको निगमस्तपश्च
प्रत्यक्षमैतिह्यमथानुमानम्।

आद्यन्तयोरस्य यदेव केवलं
कालश्च हेतुश्च तदेव मध्ये॥”
(तत्रैव ११।२८।१८) इत्येवमिति.

‘श्रुति’ ‘निगमो’ वेति सञ्ज्ञया शब्दप्रमाणं तदनुप्रत्यक्षमैतिह्यमनुमानञ्च
इत्याहत्य चतुर्णाम् अङ्गीकारोऽत्र अवसीयते. नच “निगमेनात्मसंविदा”
इति द्वितीयस्थले उक्तत्वाद् आत्मसंविदाख्यं पञ्चममपि कल्पनीयमिति जातु
भ्रमितव्यं, तस्य प्रत्यक्षएव अन्तःपाताद् यथाहुः भागवतभावार्थदीपिकाकाराः
श्रीश्रीधरस्वामिनः “आत्मसंविदा स्वानुभवेन” (भाग.पुरा.११।२८।१९)
“प्रत्यक्षं स्वानुभवः” (तत्रैव ११।२८।१८) इति. अपिच ‘आत्मसंविदे’ति
पृथगुपादानात् प्रत्यक्षेण तद्व्यतिरेक इति टीकाग्रन्थो न मूलटीकात इति
चेन् मुधैः कैश्चिद् उद्विग्येत, तदपि न चतुरचेतोहरं, प्रथमपदेन
विषयेन्द्रियसम्पर्कजस्यैव स्थूलबोधस्य द्वितीयेन च आत्मविमर्शाख्यस्य
सूक्ष्मबोधस्य उद्दिष्टत्वाद्, अद्वैतप्रस्थानवदत्र श्रीमद्भागवतप्रस्थानेऽपि प्रकारान्तरेण
इन्द्रियजन्यं तदजन्यमिति प्रत्यक्षद्वैविध्यकक्षीकारादित्युक्तचातुर्विध्यमेव साधीयः.

अथ किं तावदत्र प्रमाणसामान्यलक्षणम्? तद्विना विवक्षितेऽर्थे
प्रमाणप्रवृत्त्यशक्यत्वाद् इति चेत् श्रूयताम् :

न न्यरूपीत्यपि स्पष्टं कण्ठतो मुनिनाऽमुना।
शुकतातेन शास्त्रेऽस्मिन् प्रमाणस्याथ लक्षणम्॥
तथापि ग्रन्थनिर्मन्थप्रक्रियोत्थं प्रकल्प्यते।
मूलानुसारि तटीकाकृद्भिरप्यनुमोदितम्॥

तदित्थं : “सदसतोः सदसद्रूपेण ज्ञापकं प्रमाणम्” इति लक्षणमाविष्कर्तुं
शक्यते. अयम् आशयः : तद्वति तत्प्रकारकं ज्ञानं प्रमा. यथा रजतत्ववति
रजते रजतत्वप्रकारकं ज्ञानं. प्रकृते वस्तुरूपब्रह्मणि वस्तुरूपत्वज्ञानम्. एतदेव
सतः सद्रूपेण ज्ञानम्. तथैव अतद्वत्यतत्प्रकारकं ज्ञानमपि प्रमैव. यथाऽरजतत्ववति

शुक्तिकादौ पूर्वम् इदं रजतम् इत्याकारकं भ्रान्तिबाधोत्पत्त्या पश्चाद् आप्तवाक्येन स्वयं तदभ्युपगमेन वा तन्निरस्यत इति भ्रमभङ्गे “नेदं रजतम्” इति “शुक्तिकेयम्” इति बोधोऽपि यथार्थपरत्वेन प्रमेव. दार्ष्टान्तिके अवस्तुभूते प्रपञ्चे पूर्वं मोहाद् एतत् सत्यम् इत्यभ्युपेयते अविद्याकामकर्मजन्य-भोगरागादिवासनादिमहिम्ना परस्तात्, “त्वय्यद्वितीये भगवन्नयं भ्रमः” (भाग.पुरा.१.०।५७।३०) “मायामात्रमिदं राजन् नानात्वभ्रममात्मनि” (तत्रैव १.२।४।२५) “नानात्वभ्रममात्मनि”, “संसृतिर्न तु वास्तवी” (तत्रैव १.१।१.१।२१, २) इत्यादिरूपेण नैतत्सत्यमिति यज्ज्ञानम् उत्पद्यते तस्यापि प्रमात्वं वक्तुम् उचितमेव. एतदेव “असतोऽसद्रूपेण ज्ञानम्”. इत्थम् अत्र प्रमात्वं द्विविधं : सतः सज्ज्ञानम् असतश्च असज्ज्ञानम् इति. एतयोरुभयोः यत्करणं साधकतमम् अन्तःकरणवृत्तिरूपं चक्षुरादीन्द्रियरूपञ्च तदुभयमपि यथायथं प्रमाणभेदेषु उपयुज्यमानत्वाद् भागवते प्रमाणम् इति निसृष्टार्थः. एतदेव कारिकामुखेन अभिदध्यहे—

प्रमा	सदसतोर्ज्ञानं	सदसद्रूपकञ्च	यत्।
प्रमाणञ्च	तदुद्भासवृत्तिरिन्द्रियमेव	च॥	
			इति.

वैशद्यं विस्तरञ्चास्मदीये सन्दर्भान्तरे द्रष्टव्यम्.

श्रीमद्भागवते शब्दप्रमाणस्वरूपम् :

श्रीमद्भागवतशास्त्रे शब्दसन्दर्भाः प्रसङ्गानुगताः तत्र-तत्र विप्रकीर्णा उपलभ्यन्ते तेषु केचन शब्दस्वरूपनिरूपकाः, केचित् शब्दार्थसम्बन्धप्रतिपादकाः अन्ये शब्दवृत्त्यभिव्यञ्जनपराः शिष्टा विशिष्टाश्च श्रुतिरूपशब्दस्य प्रमाणत्वबोधकाः इति पर्यायेण अत्र विव्रियन्ते.

अथ प्रथमं शब्दस्वरूपविमर्शः. यथा

“शब्दब्रह्मसुदुर्बोधं प्राणेन्द्रियमनोमयम्।

अनन्तपारं गम्भीरं दुर्विगाह्यं समुद्रवत्॥”
(भाग.पुरा.११।२१।३६).

अत्राहुः भावार्थदीपिकाकाराः :

“ ‘शब्दब्रह्मे’ति. स्वरूपतोऽर्थतश्च दुर्विज्ञेयम्. तच्च सूक्ष्मं स्थूलं चेति द्विविधम्. तत्र सूक्ष्मं तावत् स्वरूपतोऽपि दुर्ज्ञेयम् इत्याह — प्राणेन्द्रियमनोमयम्. प्रथमं प्राणमयं पराख्यम्. ततो मनोमयं पश्यन्त्याख्यम्. तत इन्द्रियमयं मध्यमाख्यं, तस्य वाग्व्यञ्जकत्वेन वागिन्द्रियप्रधानत्वात्. किञ्च, अनन्तपारम्. समष्टिप्राणादिमयस्य निर्विशेषस्य च तस्य कालतो देशतश्च अपरिच्छेदात्. अर्थतोऽपि दुर्ज्ञेयत्वम् आह ‘गम्भीरम्’ निगूढार्थम् अतो दुर्विगाह्यं मतिप्रवेशानर्हम्.”

वयन्त्वत्र श्रीमद्भागवते शब्दब्रह्म-परब्रह्मेति ब्रह्मणोऽपि व्यावहारिकं द्विधात्वं “द्वे ब्रह्मणि वेदितव्ये” (मैत्रा.उप.६।२२) इति श्रुत्युक्तिवद् यथा —

“‘शाब्दे ब्रह्मणि निष्णातः परस्मिंश्च भवान् खलु’
(भाग..पुरा.२।४।१०),

“‘शाब्दे परे च निष्णातं ब्रह्मण्युपशमाश्रयम्’
(तत्रैव ११।३।२१),

“‘शब्दब्रह्मणि निष्णातो न निष्णायात् परे यदि।
श्रमस्तस्य श्रमफलो ह्यधेनुमिव रक्षतः॥’
(तत्रैव ११।११।१८) इति.

तत्र शब्दब्रह्म वेदात्मकं, परब्रह्म च “यतो वाचो निर्वर्तन्ते” (तैत्ति.उप.३।९) “न वागच्छति” (केनोप. १।३) इत्यादिश्रुतिसहस्रोपलक्षितं सदसतः परं वेदादिभिः मृग्यम् इति विवेकः. तत्रापि शब्दब्रह्मणः स्वरूपत्रयम्

^१आधिभौतिकम् ^२आधिदैविकम् ^३आध्यात्मिकं च इति. तत्र आधिभौतिकम् प्राणमयम्, आधिदैविकम् इन्द्रियमयम्, आध्यात्मिकम् मनोमयम् इत्येवं व्यवस्थितिः. एतदपि क्रमेण.

प्रथमं अनन्तपारं ध्वन्यात्मकविच्छित्तिभेदाद् अकारादिवर्णसमाम्नायमयं विविधरूपं गणनानर्हं प्राणवृत्तिनिबन्धनं 'वैखर्या'ख्यं वाचःपदम्.

द्वितीयं ततः सूक्ष्मम् इन्द्रियमयम् इन्द्रियाधिष्ठातृदेवतानिर्वर्तितक्रमरूपताकं बुद्ध्युपादानं गम्भीरं निगूढं 'मध्यमा'ख्यं वाग्वितानम्.

तृतीयं वर्णाद्यविभागरूपं ततोऽपि सूक्ष्मतरं मनोमयम् अन्तःकरणपरिणाम-मयं केवलं स्फुरणात्मकं सङ्कल्पात्मकम् अतएव दुर्विगाह्यं तात्पर्यावधारणाक्षमं 'पश्यन्त्या'ख्यम्. यथाह शाब्दिकधुरीणो हरिवृषभोऽपि —

“वैखर्या मध्यमायाश्च पश्यन्त्याश्चैतदद्भुतम्।
अनेकतीर्थभेदायास्त्रय्या वाचः परं पदम्॥”
(वाक्यप. ब्र. का. १.४३)

तन्त्रेष्वपि

“स्थानेषु विवृते वायौ कृतवर्णपरिहा।
वैखरीवाक्प्रयोक्तृणां प्राणवृत्तिनिबन्धना॥
केवलं बुद्ध्युपादाना क्रमरूपानुपातिनी।
प्राणवृत्तिमतिक्रम्य मध्यमावाक् प्रवर्तते॥
अविभागातु पश्यन्ति सर्वतः संहतक्रमा।
स्वरूपज्योतिरेवान्तः सूक्ष्मा वागनपायिनी।”

भगवतः सृष्टिलीलायां शब्दब्रह्मणः साक्षान्मूर्तिः परमेष्ठी प्रजापतिः हिरण्यगर्भः. तस्यैव दहराकाशे नादात्मकस्य ॐ कारस्य प्रस्फोटः. तेन च

अक्षरसमाम्नायः. तदनु चत्वारो वेदाः तदङ्गानि इतिहासपुराणादीनि च प्रादुर्बभूवुः.
यथा भागवत एव —

“स वै विश्वसृजामीशो वेदादीन् मुखतोऽसृजत्।
एवं व्याहृतयश्चासन् प्रणवस्तस्य दहृतः॥
स्पर्शस्तस्याभवज्जीवः स्वरो देह उदाहृतः।
ऊष्माणमिन्द्रियाण्याहुरन्तःस्था बलमात्मनः॥
स्वराः सप्त विहारेण भवन्ति स्म प्रजापतेः।
शब्दब्रह्मात्मनस्तस्य व्यक्ताव्यक्तात्मनः परः॥
ब्रह्मावभाति विततो नानाशक्त्युपबृंहितः।”
(भाग.पुरा. ३।१२।३७-४८).

अपिच द्वादशोऽपि स्कन्धे तत्रैव —

“समाहितात्मनो ब्रह्मन् ब्रह्मणः परमेष्ठिनः।
हृद्याकाशादभून्नादो वृत्तिरोधाद्विभाव्यते॥
ततोऽभूत् त्रिवृद्-ॐ कारो योऽव्यक्तप्रभवः स्वराद्।
यत्तल्लिङ्गं भगवतो ब्रह्मणः परमात्मनः॥
तस्य ह्यासंस्त्रयो वर्णा अकाराद्या भृगूद्वह।
ततोऽक्षरसमाम्नायम् असृजद् भगवानजः॥
अन्तःस्थोष्म-स्वर-स्पर्श-ह्रस्व-दीर्घादिलक्षणम्।
तेनासी चतुरो वेदांश्चतुर्भिर्वदनैर् विभुः॥
पुत्रानध्यापयत्तांस्तु ब्रह्मर्षीन् ब्रह्मकोविदान्।”
(भाग.पुरा. १।२।६।३७-४५)

इत्येवं शब्दब्रह्मणः प्रवृत्तिरनन्तरम् अनेनैव शब्दात्मकवेदेन अर्थात्मिका
जगदुत्पत्तिः, यथाह मनुरपि भगवान् -

“सर्वेषां तु स नामानि कर्माणि च पृथक् पृथक्।

वेदशब्देभ्य एवादी पृथक्संस्थाश्च निर्ममे॥”
(मनुस्मृ. १।२१).

श्रीमद्भागवतदर्शने जीवब्रह्मणो व्यावर्तिका शक्तिरपि इयं ‘पश्यन्त्या’ ख्या
अविद्यारूपा वागेव, यथोक्तम् एकादशे —

“स एष जीवो विवरप्रसूतिः
प्राणेन घोषेण गुहां प्रविष्टः ।
मनोमयं सूक्ष्ममुपेत्य रूपं
मात्रा स्वरो वर्ण इति स्थविष्टः॥”
(भाग.पुरा. १.१।१.२।१७) इति.

अथ परब्रह्म शब्दागोचरं सर्वकारणकारणम् अव्यक्तम् अविवृतम्
ॐ काररूपं श्रीहरीरेव, यथाहुः श्रीभागवतकाराः

“अतः परं सूक्ष्मतममव्यक्तं निर्विशेषणम् ।
अनादिमध्यनिधनं नित्यं वाङ्मनसः परम्॥”
“स वाच्यवाचकतया भगवान् ब्रह्मरूपधृक् ।
नामरूपक्रियाधत्ते सकर्माकर्मकः परः॥”
(भाग.पुरा. २।१.०।३४, ३६)

तत्र व्यक्तस्य शब्दब्रह्मणोऽपि न प्रसक्तिः तस्यावाङ्मनसगोचरत्वाद्,
यथोक्तं तत्रैव —

“यतोऽप्राप्य न्यवर्तन्त वाचश्च मनसा सह ।
अहं चान्ये इमे देवा तस्मै भगवते नमः॥”
(तत्रैव ३।६।४०)

“नमो गिरां विदूराय”

(तत्रैव ८।३।१०)

“.....वचसाऽनिरुक्तम्।”

(तत्रैव ८।५।२६)

“नैतन्मनोविशति वागुत चक्षुरात्मा ।
प्राणेन्द्रियाणि यथानलमर्चिषः स्वाः ॥
शब्दोऽपि बोधकनिषेधतयात्ममूलम् ।
अर्थोक्तमाह यदृते न निषेधसिद्धिः ॥”
(तत्रैव १२।६।३६).

ननु “हृद्याकाशादभून्नादौ वृत्तिरोधाद्विभाव्यते” इत्यत्र

“ततोऽभूत् त्रिवृद्-ॐ कारो योऽव्यक्तप्रभवः स्वराद् ।
यत्तलिङ्गं भगवतो ब्रह्मणः परमात्मनः ।
शृणोति य इमं स्फोटं सुप्तश्रोत्रे च शून्यदृक् ।
येन वाग् व्यज्यते यस्य व्यक्तिराकाश आत्मनः ॥
स्वधाम्नो ब्रह्मणः साक्षाद् वाचकः परमात्मनः ।
स सर्वमन्त्रोपनिषद्देवीजं सनातनम् ॥”
(तत्रैव १२।६।३७-४१).

इत्यत्र च ॐ कारस्य परब्रह्मरूपता शक्यानुसन्धाना “तस्य वाचकः
प्रणवः” (योगसू. १।२७), “साक्षाद् वाचकः परमात्मनः” (भाग.पुरा. १२।६।-
४१) इत्यादिभगवत्सम्मतप्रामाणिकवचनेषु निरूपितत्वाद् अपिच —

“ॐ इत्येतदक्षरमिदं सर्वं तस्योपव्याख्यानं भूतं भवद्
भविष्यदिति सर्वम् ॐ कारेण यच्चान्यत् त्रिकालातीतं तदपि
ॐ कारेण.”

(माण्डू.उप. १।१)

इत्यादिभिः श्रुतिमन्त्रवर्णैरपि समर्थितत्वाद् अस्य वेदादीनां बीजरूपता
सर्वकारणकारणता. अथच परब्रह्मता निर्बाधैव. श्रीमद्भागवते पुनश्च —

“ततोऽक्षरसमाम्नायम् असृजद् भगवानजः ।
तेनासी चतुरो वेदांश्चतुर्भिर्वदनैर्विभुः ॥
सव्याहृतिकान् सोऽङ्का रांश्चा तु ह्योत्र वि व क्ष या”
(भाग.पुरा.१.२।६।४३-४४)

इत्युदीर्य अक्षरसमाम्नायादनन्तरं सृज्यमानवेदादिभिश्च अस्य सहावस्थानत्वाद् उच्चारणादिपारवश्यात् कार्यत्वम्. अथच अनित्यत्वेऽप्यस्मिन् दुष्परिहरम् इत्युभयोर्मध्ये विरोधः कथं सङ्गमनीयः ? इति चेत् तदपि सुकुमारशेमुपीविलसितमेव.

ॐ कारापरपर्यायः प्रणवो द्विविधः : सर्वकारणरूपोऽव्यक्तः परब्रह्मात्मकः कार्यरूपः शब्दात्मकश्च. यदाह च स्वयं श्रुतिरपि “एतद्वै सत्यकाम परं चापरञ्च ब्रह्म यद् ॐ कारः” (प्रश्नोप.५।२) इति. अपिच, “परः परतरं ब्रह्म ज्ञानानन्दादिलक्षणं, प्रकर्षेण नवं यस्मात् परं ब्रह्म स्वभावतः, अपरः प्रणवः साक्षाच्छब्दरूपः सुनिर्मलः, प्रकर्षेण नवत्वस्य हेतुत्वात् प्रणवः स्मृतः” इति सूतसंहितायामपि प्रतिपादितत्वात्. श्रीमद्भागवतभावार्थदीपिकाख्यश्रीधर्यामपि “इमं स्फोटमव्यक्तम् ॐ कारम्” (भाग.पुरा.१.२।६।४०), “सनातनं सदैकरूपं तस्य ब्रह्मरूपत्वात्” (तत्रैव १.२।६।४१). इत्थं परापरत्वसन्धानाद् नात्र विसङ्गतिरधिकन्तु परिणतप्रज्ञैः स्वयमेव विभावनीयम्.

अथ प्रस्थानेऽस्मिन् शब्दार्थयोर्मिथः सम्बन्धः किंलक्षणः ? इति जिज्ञासायाम् उच्यते : विगलितमोहावरणानां योगिनां ज्ञानिनां भगवद्भक्तानां दृष्ट्या कार्य-कारणरूपो, मोहावृत्तान्तःकरणानाम् अविद्याकामकर्मनिरतानां संसारिणां कृते प्रत्याय्य-प्रत्यायकभावो, व्याकृतिपराणां तत्त्वदर्शिनाञ्च कृते वाच्य-वाचकरूप इति त्रिधा. तत्सङ्क्षेपेणात्र विव्रियते, यथा —

१. कार्यकारणसम्बन्धः :

समग्रस्य कार्यात्मकस्य जगत उद्भूतिः कारणात्मना शब्देनैव “स

भूरिति व्याहरद् भुवमसृजद्” (तैत्ति.ब्राह्म.२।२।४।२) इति श्रवणात् “शब्दस्य परिणामोऽयमित्याम्नायविदोविदुः, छन्दोभ्यएव प्रथममेतद् विश्वं व्यवर्तत” (वाक्यप.१।१.२०) इति स्मरणाच्च. श्रीमद्भागवतेऽपि “स सर्वमन्त्रोपनिषद्वेद-बीजं सनातनम्, तस्य ह्यासंस्त्रयो वर्णा अकाराद्या भृगूद्वह, धार्यन्ते यैस्त्रयो भावा गुणानामार्थवृत्तयः” (भाग.पुरा.१.२।६।४१-४२) इति प्रागुदाहृतवचनैः अर्थरूपस्य प्रपञ्चजातस्य शब्दकारणता निपुणमुपवर्णिता तथैवात्र स्वामिपादाअपि —

“इदानीं ततः सर्वप्रपञ्चोत्पत्तिप्रकारमाह ‘तस्यहि’ इति,
‘त्रयः’ त्रिसंख्यायुक्ताः भावाः यैरकारोकारमकारैः धार्यन्ते
तत्कारणत्वात्. तानेव आह ‘गुणाः’ सत्त्वादयः, ‘नामानि’ ऋग्य-
जुःसामानि, ‘अर्थाः’ भूर्भुवःस्वर्लोकाः ‘वृत्तयो’ जाग्रदाद्याः.”
(तत्रैव भावा.दीपि.) इति.

अपिच एतस्मादेव प्राचां महर्षीणां वराणां शापानां भविष्यदुक्तीनाञ्च चरितार्थत्वम्. तन्न तिरोहितं श्रीमद्भागवतस्यैवविधबहुकथानुशीलनजुषां विदुषाम्. अयमत्राशयः : सर्वेष्वपि शब्देषु अर्थोद्भावनक्षमत्वमिति राद्धान्तः. अज्ञानस्य आवरणशक्त्या शब्दानां सर्जनात्मिका स्वाभाविकी शक्तिः प्रायः तिरोहितैव सन्तिष्ठते. योगेन तपसा भगवद्भक्तिमहिम्ना सा कस्यचित् कृते कदाचित् कस्मिंश्चिदंशे यदा समुद्घाटयते तदैव वर-शापयोरन्वर्थकत्वम् उपपद्यत इति सिद्धान्तसारोऽत्र समुन्नेयः.

परमार्थतया समेऽपि शब्दा (लौकिका वैदिका वा) भगवत्पराः किन्तु ‘विक्षेपा’ख्यया अज्ञानस्य द्वितीयशक्त्या समेषाम् “अयं घटोऽयं पटः” इत्यात्मकः सङ्केतो लौकिकेन कोशाप्तवाक्यादिसङ्केतग्रहसाधनेन निर्धार्यते. लौकिकैः व्याकरणादिशास्त्रैः व्यवस्थीयते लौकिकैश्च व्यवहारविद्धिः उपादीयते. किन्तु केषाञ्चिन्मन्त्रवर्णानां सच्चिदानन्दरूपाणां श्रीभगवन्नाम्नां च प्रसङ्गे सत्यपि व्यावहारिकप्रत्याय्यप्रत्यायकभावसम्बन्धे उत्कृष्टप्रेमलक्षणभक्तिसम्पन्नानां

कृते तत्स्वरूपम् आविर्भवन्न बाध्यते इति अजामिलादिप्रसङ्गाः सविमर्शं विभावनीयाः. इत्थं सङ्क्षेपेण शब्दार्थयोः कार्यकारणभावसम्बन्धः परमार्थतोऽभ्युप-
गन्तव्य एव.

२. प्रत्याय्यप्रत्यायकसम्बन्धः :

प्रत्याय्यप्रत्यायकभावः तावत् सञ्ज्ञासञ्ज्ञिभावो यथा 'गौ'रिति पदेन सास्नादिमतः प्राणिविशेषस्य बोधः. अयञ्च लौकिकेषु शास्त्रेषु बहुविधमाम्नातत्वाद् नेह प्रतन्यते.

३. वाच्यवाचकभावसम्बन्धः :

तथैव वाच्यवाचकभावोऽपि अवगन्तव्यः. श्रीमद्भागवते तु “स वाच्यवाचकतया भगवान् ब्रह्मरूपधृक्, नामरूपक्रिया धत्ते सकर्माकर्मकः परः” (भाग.पुरा.३।३२।२६) इत्येषा भक्तिसिद्धान्तदृष्टिः, “ज्ञानमेकं पराचीनैरिन्द्रियैर्ब्रह्म निर्गुणम् अवभात्यर्थरूपेण भ्रान्त्या शब्दादिधर्मिणा” (तत्रैव ३।३२।२८) इत्ययञ्च ज्ञानदृष्ट्या सिद्धान्तसारः इति दिक्.

नच “जातौ शक्तिग्रहो व्यक्तौ वेत्यत्र संशीतिः समुन्नेया, व्यक्तिवादे आनन्त्यव्यभिचारवद् जातिपक्षेऽपि अर्थक्रियाकारित्वविरहस्य केषाञ्चिन्मते लक्षणायाः आवश्यकत्वस्य केषाञ्चिच्च आक्षेपाङ्गीकारगौरवस्य दुर्वारत्वात्. अपिच, भागवतदर्शने व्यक्तिवद् जातिरपि अनित्यैव, वस्तुनि परब्रह्मणि उभयोरपि कल्पितत्वात्. यथोक्तं षष्ठे स्कन्धे “जातिव्यक्तिविभागोऽयं यथा वस्तुनि कल्पितः” (भाग.पुरा.६।१५।८) इति कृतम् अप्रासङ्गिकेन.

ननु वृत्तिं विना शब्दो न अर्थावबोधे पर्याप्नोतीति श्रीमद्भागवते शब्दस्य वृत्तिम् अधिकृत्य किमपि न प्रसाधितम् इति यदि कैश्चिद् उच्यते तदपि न क्षोदक्षमं. तत्र ^(१)अभिधायाः, ^(२)गुणवृत्तेः ^(३)व्यञ्जनायाः च सुस्पष्टसङ्केतितत्वाद्. यथाच क्रमेण सङ्केतकानि पद्यानि —

(१) “मां विधत्तेऽभिधत्ते माम्”
(तत्रैव १२।२१।४३),

“स्वधाम्नो ब्रह्मणः साक्षाद्वाचकः परमात्मनः”
(तत्रैव १२।६।४१) इत्यत्र मुख्यायाः सङ्केतः.

(२) “ब्रह्मन् ब्रह्मण्यनिर्देश्ये निर्गुणे गुणवृत्तयः।
कथं चरन्ति..... ॥”
(तत्रैव १०।८७।१)

“सैषा विष्णोर्महामायाऽबाध्ययाऽलक्षणा यया।
मुह्यन्त्यस्यैवात्मभूता भूतेषु गुणवृत्तिभिः॥”
(तत्रैव १२।६।२९) इत्यादौ गौणीवृत्तेः संसूचनम्.

एवमेव —

(३) “ॐ काराद् व्यञ्जितस्पर्शस्वरोष्मान्तस्थभूषिताम्”
(तत्रैव ११।२१।३९),
“येन वाग् व्यज्यते यस्य व्यक्तिराकाश आत्मनः”
(तत्रैव ११।१९।१७)

इत्येवमादौ च व्यञ्जनाया अपि सद्भावो अवधारयितुं शक्यः. ननु साहित्यिकैः आविष्कृतस्य नूतनव्यापारस्य ‘व्यञ्जना’ ख्यस्य तत्पूर्ववर्तिनि अस्मिन् पुराणमणौ कुतः सङ्गतिः चेद्, न, बीजरूपेण सर्वेषां भावानां सर्वास्मिन्नेहसि शक्यसम्भवाद् इति सर्वं निरवद्यम्.

अथ इदानीं श्रुतिरूपशब्दस्य प्रमाणरूपता प्रमाणसङ्गतिश्च यथाप्रमाणम् उपक्रम्यते. एतस्मिन् भागवतप्रस्थाने पूर्वोक्ते मुख्यप्रमाणसंग्रहश्लोके “श्रुतिप्रत्यक्षमैतिह्यमनुमानं चतुष्टयम्” (तत्रैव ११।१९।१७) इत्यत्र श्रुतिप्रमाणस्य प्रथमतया ग्रहणाद् अस्य अभ्यर्हितत्वं स्फुटम् अवधारयितुं

सुलभम्. सर्वे वेदान्ताश्च तामेव परमप्रमाणत्वेन समाम्नासिपुरिति विदन्त्येव विद्वांसः. प्रमाणशरीरञ्च अत्र सदसतोः सदसद्रूपेण ज्ञापकमित्युक्तपूर्वम्. यद्यपि श्रीभगवानेवात्र वस्तुतः परं प्रमाणत्वेन प्रमाणमूलत्वेन च अङ्गीकृतः. “परं प्रमाणं भगवाननन्तः” (तत्रैव ३।२२।२०) “नमः प्रमाणमूलाय कवये शास्त्रयोनये” (तत्रैव १०।१६।४४) इत्यादौ विस्पष्टम् उक्तत्वात्. किञ्च, “एष स्वयं ज्योतिरजोऽप्रमेयः” (तत्रैव ११।२८।३५) इत्यादिभिः वचनैः श्रीमति भगवति न वस्तुतः लौकिकानां प्रमाणानां प्रसक्तिः, तस्यात्मस्वरूपत्वात्, सर्वभूतानाम् आत्मनश्च स्वतःसिद्धत्वाद् इति. सिद्धे ह्यात्मनि प्रमातरि प्रमित्सोः प्रमाणान्वेषणा भवति. नहि पूर्वमित्थमहमित्यात्मानम-प्रमाय पश्चात् प्रमेयपरिच्छेदाय प्रवर्तते. नहि आत्मा नाम कस्यचिद् अप्रसिद्धो भवति. तथापि श्रुत्यादिभिः अतद्धर्माध्यारोपणमात्रं निवर्त्यते. नच अज्ञातार्थज्ञापकं संसाध्यतइति प्रमाणप्रवृत्तिरत्र व्यावहारिक्यैव. अतः श्रीमद्भागवते शब्दविषयेऽपि —

“शब्दोऽपि बोधकनिषेधतयात्ममूलम्।
अर्थोक्तमाह यदृते न निषेधसिद्धिः॥”
(तत्रैव ११।३।३६)

इत्युक्त्वा तस्य औपचारिकत्वमेव प्रसाधितम्. विवृतञ्च अत्र स्वामिपादैः —

“‘शब्दोऽपी’ति, शब्दोऽपि ‘आत्ममूलम्’ आत्मनि प्रमाणं सद ‘अर्थोक्तम्’ अर्थाद् उक्तं यथा भवति तथा आह न साक्षात्. कुतः? ‘बोधकनिषेधतया’ स्वस्यैव बोधकस्य निषेधरूपत्वात्. ‘यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनासा सह’, ‘यद्वाचानभ्युदितं येन वागभ्युद्यते तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि’, ‘यन्मनो न मनुते...’, ‘न चक्षुषा पश्यति कश्चिदेनम्’ इत्यादिश्रुतेः. ननु तर्हि नैवाह श्रुतिः, किमिदम् उच्यते

‘अर्थोक्तमाह’ इति ? तत्राह ‘यदृते’ इति. ‘अथात आदेशो नेति नेति’, ‘अस्थूलमनणु’, ‘यतो वाचो निवर्तन्ते’, ‘यद्वाचानभ्युदितम्’ इत्यादिनिषेधस्य यद् अवधिभूतं ब्रह्म ‘ऋते’ विना सिद्धिर्नास्ति, सर्वस्य निषेधस्य सावधित्वात्.”

(भाग.भावा.दी.११।३।३६) इति.

अतो ‘निगमा’परपर्यायस्य श्रुतिप्रमाणस्य मायोपात्तस्यैव जगदादिरूपेण प्रतिभासमानस्य ब्रह्मणस्वरूपे व्यवहारदशायामेव क्वचिद् कस्मिंश्चिदेव काले सङ्गतिः “अगजगदोकसामखिलशक्त्यवबोधक ते, क्वचिदजयात्मना च चरतोऽनुचरेन्निगमः” (भाग.पुरा.१०।८७।१४) इति श्रुतिस्तुतिप्रसङ्गेऽपि भगवता भागवतकारेण प्रत्यपादि. अर्थात् सृष्ट्यादिसमये मायया क्रीडतो नित्यञ्च अलुप्तैश्वर्यतया भगवतः स्वरूपे कदाचिदेव निगमानाम् अनुचरणं न सार्वकालिकमिति अभ्युपगन्तव्यम्. अतः “सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म” “यः सर्वज्ञः सर्वविद्” इत्यादिभिर्वचनैः सत्स्वरूपस्यैव ब्रह्मणः पारमार्थिकत्वम् अभिसन्धाय असतश्च प्रपञ्चस्य प्रातिभासिकत्वमेवेति श्रुतीनां वास्तविकोऽभिप्रायः.

“पुरुषविधोऽन्मयोत्र चरमोऽन्नमयादिषु यः।
सदसतःपरं त्वमथ यदेष्ववशेषमृतम्॥”
(तत्रैव १०।८७।१७)

अत्राहुः भावार्थदीपिकाकृतः —

“‘अन्नमयादिषु’ उपदिश्यमानेषु ‘यश्चरमो’ ‘ब्रह्मपुच्छं प्रतिष्ठा’ इति पुच्छत्वेन उक्तः स त्वमिति सम्बन्धः. ननु तथापि अन्नमयादिष्वन्वितत्वे असङ्गत्वव्याहतिरेव. तत्राह ‘सदसतःपरं त्वमथ यदेष्ववशेषमृतम्’ इति, ‘सदसतः’ स्थूलसूक्ष्मान्नमयादेः ‘परं’ व्यतिरिक्तं तत्साक्षिभूतम्. ‘अवशेषम्’ अवशिष्यत इत्यवशेषम् अबाध्यम्. अतएव ‘ऋतं’

सत्यम्. तर्हि किमर्थं तेष्वन्वय उक्तः? शाखाचन्द्रवच्
छुद्धस्वरूपलक्षणार्थम्. तथाहि 'स वा एष पुरुषोऽन्नरसमयस्त-
स्येदमेव शिरः' इत्यादिना स्थूलसूक्ष्मक्रमेण पञ्चकोशान्
उपदिश्य 'तस्य पुरुषविधताम् अन्वयं पुरुषविधः' इति पुनःपुनः
तदन्वितत्वेनालक्ष्य 'ब्रह्म पुच्छं प्रतिष्ठा' इति सर्वसाक्षिशुद्धस्वरू-
पनिरूपणम् इत्यनवद्यम्."

(तत्रैव भावा.दीपि.)

एवमेव प्रकारान्तरेण समर्थयामासुः सुबोधिनीकृतः श्रीमद्वल्लभाचार्याः :

"अत्र देहे पुरुषविधोऽन्वयः यश्च भगवान् अन्नमयादिषु
चरमः... ततोऽत्र देहे कश्चिदान्तरो वर्तते य एवंविधः यदुपरि
समागता अन्नरसादयो भवन्ति. अन्यथा भस्मोत्कर एव राशीभूताः
स्युः. ...ननु अन्नमयान्वय एव भगवतो भवतु को विशेषः ?
इति चेत् तत्र आह अत्र अन्नमयादिषु यश्चरम इति.
अन्नमय-प्राणमय-मनोमय-विज्ञानमयानन्दमयेषु चरम आनन्द-
मयः स तु सर्वान्तरः आनन्दमयत्वादेव न तस्य प्रयोजनमन्यदस्ति.
...किञ्च, यत्किञ्चिज्जगति कार्यं तस्य सर्वस्य त्वमेव
नियन्ता. तदाह 'सदसतः परं त्वमेव' इति. यत् सदसतः
कार्यकारणयोः परं नियन्तृत्वेन विचारितं ब्रह्म तत् त्वमेव
इति अर्थः."

(तत्रैव सुबो.).

पद्धत्याऽनया सतः परमात्मनस्तत्त्वमुपपद्यते श्रुतिवचनैरिति पूर्वोक्तलक्षणां-
शानुगतप्रमाणत्वम् एतेषां सङ्गच्छते. तथैव "तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाशः
सम्भूतः" (तैत्ति.उप.२।१.) इत्याद्युक्तिभिः यदाद्यन्तवत् तद् असदिति
बोधोत्पादनाद् लक्षणस्य द्वितीयांशेऽपि अचरितार्थेति सुवचम्. इत्थं सतः
सद्रूपेण असतश्च असद्रूपेण बोधनत्वाद् अस्य प्रमाणरूपता इत्यवसेयम्.

यत्तु वेदेषु इन्द्रादिदेवतोपासनद्वारेण यज्ञादिभिः वर्णाश्रमाचारादिधर्मविधानैश्च स्वर्गाद्यामुष्मिकं पुत्राद्याप्तिरूपम् ऐहिकसुखमेवोद्दिष्टं न परमार्थवस्तुनिरूपणमिति केचिदाचक्षीरं चेत् तदसत्

“फलश्रुतिरियं नृणां न श्रेयो रोचनं परम्।
 श्रेयोविवक्षया प्रोक्तं यथा भैषज्यरोचनम्॥”
 “...व्यवसितं केचिदविज्ञाय कुबुद्धयः।
 फलश्रुतिं कुसुमितां न वेदज्ञा वदन्ति हि॥
 कामिनः कृपणा लुब्धाः पुष्पेषु फलबुद्धयः।
 अग्निमुग्धा धूमतान्ताः स्वं लोकं न विदन्ति ते॥
 न ते मामङ्गजानन्ति हृदिस्थं य इदं यतः।
 उक्थशस्त्रा ह्यसुतृपो यथा नीहारचक्षुषः॥
 ते मे मतमविज्ञाय परोक्षं विषयात्मकाः।,
 यजन्ते देवता यज्ञैः पितृभूतपतीन्खलाः।,
 उपासते इन्द्रमुख्यान्देवादीन् तथैव माम्।
 इष्ट्वेह देवता यज्ञैर्गत्वा रंस्यामहे दिवि॥,
 एवं पुष्पितया वाचा व्याक्षिप्तमनसां नृणाम्।
 मानिनां चातिस्तब्धानां मद्भार्ताऽपि न रोचते॥”
 (तत्रैव ११।२१।२३-३४)

इति ग्रन्थोक्तभगवद्वचनैः वेदार्थानभिज्ञानां कामकामानां श्रुतिपरमार्थावबोधने भ्रान्तत्वान्नात्र पूर्वोक्तप्रमाणसङ्गतेर्बोधः.

ननु प्रवृत्तस्य स्वर्गादिफलश्रवणात् कुतोऽस्य वैयर्थ्यमिति चेद् उच्यते. वेदोक्तफलश्रुतिरियं भैषज्यरोचनमिव बर्हिमुखानां नृणां मोक्षविवक्षया अवान्तरफलैः कर्मसु रुच्युत्पादनमात्रम्. यथा “शिखा ते वर्धते वत्स गुडूचीं श्रद्धया पिब” “पिब निम्बं प्रदास्यामि खलु ते खण्डलङ्गुकान्” इत्यादिभिः प्रलोभनैः पिता माता वा तनयम् औषधपानाय प्रेरयति तथैव

अत्रापि वेदोक्तयागादीनां फलपरतां निरूप्य तद्वारेण अन्तःकरणशुद्धिं कामयमाना श्रुतिः भगवत्यपि मोक्षमेव पुरस्कुरुते. कथं तर्हि कर्ममीमांसका वेदस्य फलपरत्वमेव आमनन्तीत्याह 'एवम्' इति. व्यवसितं वेदस्य वास्तविकम् अभिप्रायं ये कुबुद्धयः फलमुग्धाः ते न जानन्ति, कुसुमितां फलप्ररोचनां प्रत्येव परमार्थबुद्धित्वात्. अत्र किं कारणं कश्च वास्तविकोऽर्थ इत्यभिप्रेत्य वदति स्वयं भगवानेव —

“वेदा ब्रह्मात्मविषयास्त्रिकाण्डविषया इमे।
परोक्षवादा ऋषयः परोक्षं मम च प्रियम्॥”
(तत्रैव १.१।२१।३५) इति.

अयम्भावः : कर्मज्ञानोपासनमिति त्रिकाण्डत्वं व्यश्नुवानानां वेदानां ब्रह्मात्मविषयत्वमेव किन्तु शुद्धान्तःकरणैरेव एतद् बुध्यते. तैरेव बोद्धव्यमपि सामान्यैः इतरैः अनधिकारिभिः वृथाकर्मत्यागेन भ्रंशप्रसङ्गाद् इति. ननु जैमिन्यादयो वेदज्ञाः किमिति तथा न वदन्तीति तद्रहस्यमाह भगवान् — वैदिकै ऋषिभिः तेषां तत्त्वं परोक्षपद्धत्या निरूपितम्. यतो देवाः प्रत्यक्षद्विषः परोक्षप्रिया, अहमपि च परोक्षप्रिय एवास्मीति यथाह स्वयं श्रुतिरेव “परोक्षप्रिया इव हि देवाः प्रत्यक्षद्विषः” (बृह.उप. ४।२।२) इति. एवं रीत्या श्रुतिरूपशब्दप्रमाणस्य सद्रूप परमात्मनो असद्रूपस्य च संसारस्य तत्तद्रूपतानिरूपणएव परमतात्पर्यम्. “वैदैश्च सर्वैरहमेव वेद्यो वेदान्तकृद्वेदविदेव चाहम्” (भग.गीता. १.५।१५) इति गीतोक्तवचनसङ्गत्या वस्तुतो भगवानेव वेदार्थमपि सम्यग् वेत्ति नान्यः. यथोक्तं तेनैव श्रीमद्भागवतेऽपि

“किं विधत्ते किमाचष्टे किमनूद्य विकल्पयेत्।
इत्यस्या(वेदभात्याः) हृदयं लोके नान्यो मद्देव कश्चन॥”
(भाग.पुरा.१.१।२१।४२).

अतः स्वयं सएव एतान् प्रश्नान् यथायथम् उत्तरयन् प्रोवाच —

“मां विधत्तेऽभिधत्ते मां विकल्पापोह्यते त्वहम्।
 एतावान् सर्ववेदार्थः शब्द आस्थाय मां भिदाम्॥
 मायामात्रमनूद्यन्ते प्रतिषिध्य प्रसीदति।”
 (तत्रैव १.१।२१।४३).

तात्पर्यमस्य विवृण्वन्तः श्रीश्रीधरस्वामिनो निगदन्ति —

“अर्थतोऽपि (श्रुतेः) दुर्ज्ञेयत्वमाह ‘किम्’ इति. कर्मकाण्डे विधिवाक्यैः ‘किं विधत्ते’? देवताकाण्डे मन्त्रवाक्यैः ‘किमाचष्टे’ प्रकाशयति, ज्ञानकाण्डे ‘किमनूद्य विकल्पयेद्’ निषेधार्थम् ‘इति’ एवम् ‘अस्याः हृदयं तात्पर्यं ‘मत्’ मत्तो ‘अन्यः’ कश्चिदपि न वेद. ननु तर्हि त्वं मत्कृपया कथय ओमिति कथयति. ‘माम्’ एव यज्ञरूपं ‘विधत्ते’, ‘माम्’ एव तदेवतारूपम् ‘अभिधत्ते’ न मत्तः पृथक्. यच्च आकाशादिप्रपञ्चजातं ‘तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाशः सम्भूतः’ इत्यादिना ‘विकल्प्यापोह्यते’ निराक्रियते तदपि ‘अहम्’ एव ‘न मत्तः’ पृथगस्ति. कुतः? इत्यपेक्षायां सर्ववेदार्थं सङ्क्षेपतः कथयति... ‘शब्दो’ वेदो ‘मां’ परमार्थरूपम् आश्रित्य ‘भिदां’ मायामात्रम् इति ‘अनूद्य’ निवृत्तव्यापारो भवति”.
 (तत्रैव भावा.दीपि.).

इति श्रीमद्भागवतप्रस्थाने श्रुतिप्रमाणस्य स्वरूपं सङ्गतिश्च दिङ्मात्रमत्र विवेचिते विदुषां मनोमोदाय. सम्प्रति सम्प्रतिपाद्यते श्रीबाल्लभशुद्धाद्वैतवेदान्तस्य प्रमुखसन्दर्भं ‘प्रस्थानरत्नाकरम्’ अनुसृत्य एतत्स्वरूपम्.

प्रस्थानरत्नाकरे शब्दस्वरूपविमर्शसारः तत्समीक्षणञ्च :

श्रीमद्वल्लभमहाप्रभुभिः व्यवस्थापितस्य शुद्धाद्वैतवेदान्तस्य सुप्रथितैः विद्वद्भिः तत्र भवद्भिः श्रीपुरुषोत्तमगोस्वामिभिः ‘प्रस्थानरत्नाकर’ इत्यन्वर्थाभिधानस्य ग्रन्थस्य प्रमाणपरिच्छेदे विविधवादिसम्मतं शब्दस्वरूपमनूद्य पचेलिमपाण्डि-

त्यप्रकर्षेण खण्डनमण्डनपुरःस्सरं श्रीमद्भागवतस्य स्वसिद्धान्तव्याख्यानम् अनुसृत्य शब्दस्य स्वरूपमस्य परमप्रमाणत्वञ्च उद्भावितं तदत्र सङ्गिप्ताक्षरैरेव यथामति विवेचयितुम् उपक्रम्यते.

तदिमा विषयोपन्यासकारिकाः —

एवं हि सिद्धे करणे यत्पूर्वोक्तप्रमां प्रति ।
 करणं तत्प्रमाणं तन्मूर्द्धन्यो वेदएव हि ॥
 अर्थेन नित्यसम्बन्धात्तज्ज्ञानाव्यभिचारतः ।
 लोकानधिगतार्थस्य ज्ञापकत्वान्न लोकतः ॥
 तदर्थावगतेर्बाधस्तेन मूर्द्धन्यताऽस्य वै ।
 मानान्तरोपजीव्यानामिन्द्रियाणां प्रमाणता ॥
 श्रुतिः प्रत्यक्षमैतद्द्वयमनुमानं चतुष्टयम् ।
 एवमेकादशस्कन्धे श्रुती यद्विनिरूपितम् ॥
 सर्वाण्येव प्रमाणानि सत्त्वमेव कथञ्चन ।
 उपजीवन्ति तद्धेती कथितः पूर्वमागमः ॥
 उक्तवाक्यश्रुतिस्तस्माच्छब्दः पूर्वं निरूप्यते ।
 येन ज्ञाते परिकरे मुख्यत्वावगतिः श्रुतेः ॥
 (प्रस्था. रत्ना. प्रमा. परि. कारि. १-३, ६, ९, १०)

इत्यत्र प्रतिज्ञाय प्रथमं वेदानां नैरपेक्ष्यं प्रमाणत्वम् उपपादितम्. प्रसङ्गेऽस्मिन् “वेदएव प्रमाणम्. सच आप्तोपदेशरूपः. आप्तश्च यथास्थितार्थवादी” (तत्रैव गद्यम्) इत्युक्तिः सभाष्यन्यायसूत्रम् अनुहरति. तद्यथा — “आप्तोपदेशः शब्दः” (न्या.सू. १.१.७). “‘आप्तः’ खलु साक्षात्कृतधर्मा यथादृष्टस्य अर्थस्य चिख्यापयिषया प्रयुक्त उपदेष्टा. साक्षात्करणम् अर्थस्याप्तिः तया प्रवर्तत इत्याप्तः” (वा.भा.). एवमेव “आप्तश्रुतिराप्त वचनं तु” (सां.कारि. ५) इत्यस्य साङ्ख्यकारिकावचनस्य तत्त्वकौमुद्यां श्रीमान् वाचस्पतिमिश्रोऽपि — “‘आप्ता’ प्राप्ता युक्तेति यावत्. आप्ता चासौ ‘श्रुतिः’ चेति आप्तश्रुतिः. ‘श्रुतिः’ वाक्यजनितं वाक्यार्थज्ञानम्” (सां.त.कौ.)

इति तत्स्वरूपम् आम्नातत्वात्. अत्र गौडपादाचार्यास्तु — “‘आप्ता’ आचार्या ब्रह्मादयः, ‘श्रुतिः’ वेदाः. आप्तश्च श्रुतिश्चाप्तश्रुतिः तदुक्तवचनम्” (तत्रैव गो.भा.) इत्यर्थं कृतवन्तः. मठाचार्या अपि — “‘आप्ता’ ब्रह्मादय आचार्याः ‘श्रुतिः’ वेदः तदेतदुभयम् आप्तवचनम्. ‘आप्तिः’ साक्षादर्थप्राप्तिः यथार्थोपलम्भः, तथा वर्तत इत्याप्तः साक्षात्कृतधर्मा यथार्थाप्त्या श्रुतार्थग्राही तदुक्तम् आप्तवचनम्” (तत्रैव) इत्येव व्याख्यातवन्तः. जयमङ्गलाकृतस्तु — “‘सर्वकर्मण्यभियुक्तो यो रागद्वेषविवर्जितो, निर्वैरः पूजितः सद्भिराप्तो ज्ञेयः स तादृशः” इति आप्तलक्षणम् उद्भाव्य “‘आप्तेभ्यो या श्रुतिपरम्परया ‘श्रुतिः’ आगता तदाप्तवचनं तैः दृष्टोऽनुमितो वार्थः परत्र स्वबोधसदृशबोधान्तरोत्पत्तये शब्देन उपदिश्यते. यदाप्तवचनं तन्न प्लवते. ‘च’शब्दो अनुमानेन तुल्यकक्षयत्वख्यापनार्थः. यथा त्रिकालविषयम् अनुमानं तथा आप्तवचनमपि” (तत्रैव जयमं.) इति उक्त्या आप्तत्वं वेदेभ्यो व्यतिरिक्तम् अनुमानतुल्यकक्षयञ्च प्रतिपादयामासुरिति प्रस्थानरत्नाकरकृतां वेदस्य च आप्तोपदेशरूपत्वनिरूपणं तत्त्वदृशा स्वसिद्धान्तदृशाऽपि च पुनः विमर्शम् अपेक्षते.

“व्यवहारे भाट्टनयः” इति प्रायो वेदान्तेषु व्यावहारिक्यां स्थितौ पूर्वमीमांसासिद्धान्तानामेव आनुगुण्यं स्वीकृतम्. पूर्वमीमांसकाश्च कस्मिंश्चिदपि पुरुषे सर्वथा रागद्वेषविप्रलिप्सादिदोषानाम् ऐकान्तिकाभावविरहान्न पौरुषेयं वाक्यं प्रमाणत्वेन अभ्युपगच्छन्तीत्यत्र वेदानाम् अपौरुषेयता सुतरां कक्षीकृता. ईश्वरोऽपि वेदकर्तृकत्वेन नाभिमतः. ननु आप्तगुणसङ्क्रान्त्यैव शब्दस्य प्रमाण्यं वेदस्य च आप्तप्रणीतत्वाभावात् तत्सङ्क्रान्त्यभावाच्च कथं प्रमाणत्वम्? इति शङ्कां जैमिनीयाः समादधति — “नाप्तगुणसङ्क्रान्त्या वेदे प्रमाणत्वम्” इति. शब्दोच्चारणैव आप्तस्य व्यापारात्. शब्दः पुनरविसंवादिनीं प्रतीतिं विदधानः स्वमहिम्नैव प्रमाणम्. अतएव “आप्तोक्तिः वेदाः” इत्युक्तौ वेदेष्वपि पौरुषेयत्वप्रसङ्गापत्तिः दुर्वारैव. किञ्च, “वेदो नारायणः साक्षात्स्वयम्भूरिति शुश्रुम” (भाग.पुरा.६।१।४०) इत्याधारग्रन्थे ‘स्वयम्भू’रिति-पदेन वेदस्य अपौरुषेयत्वं सुस्पष्टमेव. श्रीमदाचार्यवल्लभचरणैरपि निबन्धे सर्वनिर्णयप्रकरणे “वाक्यं लौकिकमनित्यं वैदिकन्तु नित्यमिति विशेषः.

तत्र हेतुः स्वयं हरिः” (त.दी.नि. २।१.५२) इत्यपाठि. अथच आवरणभङ्गे स्वयमाहुः श्रीपुरुषोत्तमवर्या अपि “...तस्माद् अपौरुषेयाएव वेदा इत्युक्तम्. ...श्रुतिरपि न कार्यत्वं बोधयति किन्तु प्रादुर्भावमात्रम्. नापि अङ्कुरादिवद् जन्यत्वं निःश्वसितश्रुतिविरोधात्. तस्माद् ईश्वरात्मत्वं वेदस्य सर्वप्रमाणाविरुद्धम्” (तत्रैव आव.भ.). अपिच इत्थं वेदानाम् आप्तवाक्यत्वं प्रत्यवतिष्ठन्ते अद्वैतवेदान्ताचार्याः श्रीचित्सुखमुनयोऽपि — “कश्चायमाप्तो नाम ? यथादृष्टार्थवादीति चेत् न, भ्रान्तवाक्येऽपि प्रसङ्गात्, प्रमाणदृष्ट इति विशेषणेऽपि प्रमाणदृष्टस्य प्रमादादिना अन्यथाकथनेऽपि प्रसङ्गात्. प्रमाणेन यथादृष्टं तथावादीति चेन् मैवम्, एकदेशे तथाभूतवादित्वेऽपि अंशान्तरे अन्यथाभूतवादिन्यपि प्रसङ्गात् ...अथ निर्दोष आप्त इति चेन् मैवम्, आप्तानामपि क्वचिद्रागादिदोषसम्भवात् यत्र विषये यो निर्दोषः स तत्र आप्त इति चेत् न, यच्छब्दयोः विशेषविषयत्वेन असाधारण्याद् अव्याप्तेः. तस्माद् आप्तवाक्यमागम इत्यप्यलक्षणम्” (त.प्र.द्वि.परि.) इत्यत्र विभागस्यापि मूलम् अन्वेष्टव्यम्. श्रीमद्भागवते आप्तानाप्तव्यवस्थायाः स्पष्टतया अनुपलम्भाद् न्यायादिग्रन्थेष्वपि एवंविधभेदानाम् अदर्शनात्. अथ क्वचिद् जैनेषु उपलभ्यन्ते आप्तभेदा इत्थम् —

“अभिधेयं वस्तु यथावस्थितं यो जानीते यथाज्ञानं चाभिधत्ते स आप्त इति. तस्यहि वचनम् अविशंवादि भवतीति. सच द्वेधा लौकिको लोकोत्तरश्चेति, लौकिको जनकादिः लोकोत्तरस्तु तीर्थङ्करादिः इति”.

(वादिदेवसूरिकृते प्रमाणनयतत्वालङ्कारे ४-७ सूत्राणि)

वयन्तु अत्र ब्रूमः. आप्तव्यवस्थायां तारतम्यम् उररीक्रियत इति चेन् मूलएव कुठारापत्तिः, उत्तरोत्तरादिभिः पूर्वपूर्वतराणाम् अनुभवाभिभवात्. नच लौकिकः पांसुलपादो हालिकः स्वपुत्राद्यपेक्षयाऽनुभववृद्धत्वात् तेभ्य आप्तत्वं व्यश्नुवानोऽपि विदुषाम् ऋषीणां देवादीनां वा कृते आप्तः स्यादिति शब्दस्य प्रमाणतायामेव संशयापत्तिः स्याद् अत “आप्तोपदेशो वेदः”

इति पक्षो न क्षोदक्षमः.

श्रीमद्भिः प्रस्थानरत्नाकरकृद्भिरत ऊर्ध्वं स्वसम्प्रदायाभिमतं ब्रह्मवादं पुरस्कृत्यशब्दविषयास्त्रयःसन्दर्भाःन्याय-वैशेषिक-साङ्ख्य-योग-भाट्ट-प्राभाकर-शाङ्कर-रामानुज-माध्व-निम्बार्क-वैयाकरणात्कारिकादिवादिनां युक्तिपुरस्सराणि मतान्यनूद्य तत्तन्निरसनद्वारेण च स्ववचोभङ्गीप्रौढिमहिम्ना इत्थम् आम्नाताः —

क. शब्दार्थयोः सम्बन्धजिज्ञासायां तयोः प्रत्याय्यप्रत्यायकभावसम्बन्धः.

ख. वृत्तिविचारः

ग. शब्दानां प्रवर्तकप्रसङ्गे भगवतएव प्रवर्तकत्वमिति सिद्धान्तः इति.

पर्यायेण एतेषां सारांशम् उपस्थाप्य सहैव यत्किञ्चित्समीक्षणमपि आतनुमः. पूर्वं वाल्लभस्य ब्रह्मवादस्य हार्दं यथा, “स आत्मानं स्वयमकुरुत” (तैत्ति.उप.२।७) “स हैतावानास” (बृह.उप.१।४।३) “इदं सर्वं यदयमात्मा” (तत्रैव ४।५।७) “आत्मैवेदं सर्वम्” (छान्दो.उप.७।२५।२) इत्यादिभिः श्रुतिव्याहारैः प्रपञ्चो भगवत्कार्यो ब्रह्मात्मकएव अतो न मायिको नवा भगवद्भिन्नः. नात्र उत्पत्तिविनाशौ सृष्टेः सत्यत्वसिद्धान्तस्य आविर्भावतिरोभावसिद्धान्तस्यच अङ्गीकारात्. राद्धान्तेऽस्मिन् सर्वस्य सर्वरूपत्वं, सर्वस्य सर्वत्र विद्यमानत्वम् अथच सर्वस्यापि ब्रह्मत्वम् अभ्युपेयते.

शब्दविषयेऽपि वस्तुतः समेषां वर्णानां पदानाञ्च सर्वएव वाच्यो भगवद्वाचकत्वात् तथाच सर्वं वाक्यं भगवत्कर्तृकमेव इत्याहुराचार्यचरणः —

वर्णाः पदानि सर्वाणि भगवद्वाचकत्वतः।

सर्वार्थाण्येव सर्वत्र व्यवहृत्यै तथापि तु॥

शक्तिसङ्कोचतो लोके विशेषख्यापकानि वै।

हरिस्तत्तत्स्वरूपेण तस्मात् सर्वत्र वाचकः॥

अस्मदादिमुखेनापि क्रीडार्थं सर्वतो हरिः।

शब्दभेदं वितनुते रूपेष्विव विनिश्चयः ॥

(त.दी.नि. २।१५३, १६१, १७०)

इत्यत्र चेति सङ्क्षेपेणैव वेदितव्यम्. अथ शब्दार्थयोः प्रत्याय्यप्रत्यायकभावं समर्थयन्तः पुरुषोत्तमगोस्वामिवर्याः प्रथमं मीमांसादिदर्शनदिशा तत्स्वरूपमाम्नात-
वन्तः तदनु सङ्केतग्रहो जातौ व्यक्तौ वेति प्रतिपित्सायां व्यक्तावेव सङ्केतग्रहं
निरूपयामासुः तद् यथा —

“तस्मान्नाकृतिमात्रे सम्बन्धः किन्तु व्यक्तावेव
सम्बन्धः. नच व्यक्तेः अनित्यत्वात् सम्बन्धानित्यत्वं शङ्क्यं,
वेदोक्तपदार्थानाम् आधिदैविकानां पुरुषावयवरूपत्वेन नित्य-
त्वात्. ...वैदिकानां पदार्थानां नित्यत्वात् तत्रैव पदानां सम्बन्धो
लौकिकानुवादकानान्तु प्रवाह इत्येव युक्तम्. वस्तुतस्तु लोकेऽपि
व्यक्तावेव पदसम्बन्धः... ननु व्यक्तीनाम् आनन्त्याद् एकत्र
गृहीतसम्बन्धस्य घटादिपदैः घटान्तरबोधानुपपत्तिः दुवरिति
विशिष्टे सम्बन्धो वाच्य इति चेत् न, ब्रह्मवादे पदार्थानां
सर्वेषां भगवदभिन्नत्वेन नित्यत्वात् कारणत्वेन अभिव्यक्तैः
अभिव्यक्तिमात्राङ्गीकाराद् एकस्यैव अनेकधा भवनेन
आविर्भवनेन तिरोभवनेन च एकस्यैव सर्वत्र सत्त्वाद् आनन्त्येऽपि
अदोषाद् एकत्रैव गृहीतायां शक्तौ निर्वाहाद् रुद्रव्यूहवद्
अनुगताकारप्रतीतिसिद्देश्च वैशिष्ट्यगौरवस्य वैयर्थ्यात्.”

(प्र.र.पृष्ठ १८-१९) इति.

अत्र गोस्वामिभिः ब्रह्मवादमहास्त्रद्वारेण महताऽध्यवसायेन च जातौ
सङ्केतो व्यक्तौ वेति नैयायिकमीमांसकवैयाकरणादीनां शिरसि सततं
व्यालम्बमानस्य शङ्काशिलोच्चयस्य पक्षच्छेदो निपुणं व्यघायीति सत्यं, किन्तु
तार्किकधिया व्यक्तावेव सङ्केतग्रहसिद्धान्ते आनन्त्यव्यभिचारयोः समापत्तिः
तदवस्थैव. यदि “सर्वं ब्रह्म” इति धिया सर्वस्य सर्वदैव सर्वत्र सङ्केतो

युज्येत तदैव एष समाधिः सङ्गच्छेत. लोकव्यवहारे “घटोऽयं” “पटोऽयम्” इति स्थलेषु “ब्रह्मेदं-ब्रह्मेदम्” इति अनुभवविरहात् क्वचित् कस्यचित् च तद्भावस्य निरवद्यत्वेऽपि व्यवहारस्यैव उच्छिन्नत्वाद् अद्यापीयम् उभयतः पाशावज्जुः.

वस्तुतस्तु जातावेव सङ्केतोऽभ्युपगमनीयः तस्याएव व्यावहारिकधिया अनेकसमवेतत्वेऽपि एकत्वस्वभावाद् व्यक्तेः आक्षेपशालित्वात् च. परमार्थतस्तु ज्ञानस्वरूपे ब्रह्मणि शब्दसङ्केतएव न युज्यते इति अस्माभिः पूर्वमेव (श्रीमद्भागवतप्रस्थानमनुसृत्य शब्दस्वरूपं प्रतिपादयद्भिः) अभ्यधायि.

सम्प्रति वृत्तिविचारे गोस्वामिनाम् अभिमतिः सङ्क्षिप्य प्रदर्श्यते. तद्यथा —

“साच शक्तिः नामलीलानिर्वाहाय व्यवहारे मुख्या-गौणी- तात्पर्यभेदेन त्रिधा वर्तमाना मुख्या-तात्पर्यवृत्तिभेदेन द्विधा वर्तमाना वा ‘वृत्तिः’ इति उच्यते. तत्र वाचकत्वरूपेण वर्तमाना मुख्या. साऽपि रूढियोगरूढिभेदेन त्रिधा. तासु यत्र प्रकटो व्यवहारो अभिप्रेतः तत्र पूर्वोक्ता शक्तिसङ्कोचलक्षणा रूढिः यथा ‘कपित्थ’-‘मण्डपा’दिपदे. यत्र ईषत्तिरोधानेन अभिप्रेतः पदभङ्गेन श्लेषो वा तत्र अवयवशक्तिम् आदाय कल्पिता स योगः, ‘पाचक’-‘विश्वामित्रा’दिपदे. यत्र किञ्चिदर्थपवादेन कश्चिदर्थो दृढीकर्तुम् इष्टः तत्र उभयशक्तिम् आदाय योगरूढिः, यथा ‘पङ्कजा’दिपदे. ...शक्यसम्बन्धेन बोधिका गौण्यपि द्विधा, फललक्षणा-गौणीभेदात्. तयोर्मध्ये यत्र किञ्चित्फलार्थं पारोक्ष्येणैव अर्थो बुबोधयिषितः तत्र शक्यसम्बन्धरूपा प्रयोजनलक्षणा, यथा “गङ्गायां घोषः” इत्यादौ गङ्गा. एवम् उपचारार्थं सादृश्यात्मकशक्यसम्बन्धरूपा गौणी, यथा “गौर्वाहीकः” इत्यादौ इति ऊह्यम्. अतो नानाविधव्यवहारसिद्धार्थं शक्तेः नानाप्रकारेण वर्तनम् इति

वृत्तीनां भेदः”.

(प्र.र.प्रमा.परि. पृ. ३२)इति.

अत्र आहत्य षोढा पदवृत्तयः —रूढि-योग-योगरूढि-फललक्षणा-गौणी-
तात्पर्यवृत्तिः च इति. वाल्लभाः निरूढलक्षणां न स्वीकुर्वते. “कर्मणि
कुशल” इत्यत्र “कुशान् लाति” इति योगस्य बाधं परिकल्प्य परैः
विवेचकादिसम्बन्धात्मकलक्षणाकल्पिता तन्न, तस्याः योगापहारिकया रूढ्या
बाधात्. “कृती कुशल इत्यपि” इत्यादिकोशप्रामाण्याद् अभिध्येव अर्थग्रहणाद्
इति पुरुषोत्तमवर्यैः अत्र अभ्यधायि (तत्रैव पृ. २३). एवमेव नैयायिकैः
अङ्गीकृता ‘द्विरेफ’ इत्यत्र शक्यार्थस्य परम्परासम्बन्धरूपा लक्षितलक्षणापि
अत्र न सम्मता, रेफद्वयवताम् अन्येषामपि ‘बर्बर’-‘बर्कर’-‘शर्करा’-
‘रुचिरा’दिशब्दानां व्युदासस्यापि प्रत्ययापत्तेरिति. अत्र व्यञ्जनां न्यक्कृत्य
तत्स्थाने तात्पर्याख्यस्य वृत्तिभेदस्य कक्षीकारो दृश्यते. तात्पर्यन्तु “तत्प्रतीतीच्छया
उच्चारितत्वम्” इति महता संरम्भेण आचार्यैरभिः व्यञ्जनाया
अजागलस्तनप्रायत्वं यत् प्रत्यपादि तदेतेषां साहित्यशास्त्रपरागामितायाः
प्रमापकम्.

अस्माभिस्तु, “ओङ्काराद् व्यञ्जितस्पर्शस्वरोष्मान्तस्थभूषितां, “...शृ-
णोति य इमं स्फोटं सुप्तश्रौत्रे च शून्यदृक्, येन वाग् व्यज्यते यस्य
व्यक्तिराकाश आत्मनः” (भाग.पुरा.१.१.१२.१।३८) इत्यत्र श्रीमद्भागवतएव
व्यञ्जितस्पर्शादिपदानि अभिलक्ष्य ऋजुमार्गेण च व्यञ्जनव्यापारपरतामेव एतेषां
स्वीकृत्य व्यञ्जना न निराकृता.

किञ्च, व्यञ्जनायाः मूलं व्याकरणदर्शनस्य ‘स्फोट’शब्दः, सोऽपि
अत्र समुदाहृते पद्ये स्पष्टतया परिगृहीतो दृश्यते. अपिच “स्फुटति अर्थो
यस्मात्” इति विग्रहे स्फोटस्वरूप उँ कारो व्यञ्जको ध्वन्यात्मिका च
वागभिव्यङ्ग्या. यथाऽऽह “तपरः...” सूत्रभाष्यप्रदीपे तत्रभवान् कैयटः : “-
ध्वनिः स्फोटश्च व्यङ्ग्यो व्यञ्जकश्च स्तः” इति. इत्येवं श्रीधरस्वामिनोऽपि

निरूपयामासुः “ॐ कारश्च अत्र हृद्रतः सूक्ष्मो अभिप्रेतो नतु अकारादिवर्णरूपः तस्य व्यङ्ग्यकोटित्वात्” (भाग.भावा.दीपि.११।२१।३७). “...इमं स्फोटम् अव्यक्तमोङ्कारम् ...येन वाग् बृहती व्यज्यते” (भाग.पुरा.१.२।६।४०) इत्यलं पल्लवितेन. इदानीं तृतीयः सन्दर्भो भगवत्प्रवर्तकत्वसिद्धान्तः सङ्क्षिप्यते.

साध्यसाधने इतिकर्तव्यताबोधकानि विधिवाक्यान्वेव प्रवर्तकानीति मीमांसकाः मन्यन्ते नैयायिकाः च इष्टसाधनता-कृतिसाध्यता- बलवदनिष्ठाननुबन्धित्वज्ञानम् इति विदन्त्येव तज्ज्ञा. इह पुनः भगवत्प्रवर्तकत्वमेव व्यवस्थापितम् आचार्यैः. यथोक्तं निबन्धे —

“प्रवर्तकत्वं कृष्णस्य न विध्यर्थस्य कर्हिचित्।
कार्यतादिपरिज्ञानम् उत्पद्यैष प्रवर्तयेत्॥”
(त.दी.नि.२।१७७).

अयम् आशयः : शुद्धाद्वैतमतव्यतिरिक्तैः वादिभिः शब्दश्रवणानन्तरभाविन्यां प्रवृत्तौ शब्दस्यैव कारणता व्यवस्थीयते. तेषु प्रवर्तकवाक्यस्य स्वरूपं, वक्तुः तात्पर्यज्ञानं लोके, वेदेच शब्दनिष्ठम् अभिप्रायज्ञानं (तत्र पुरुषस्थित्यनङ्गीकारात्), आख्यातनिष्ठार्थीभावना, लिङ्निष्ठा शाब्दीभावना(भाट्टमते) नियोगः(प्राभाकरमते) इष्टसाधनता(नैयायिकमते) इति षट्पक्षाः सम्भवन्ति. अत्र सर्वान् एतान् निराकृत्य भगवतएव प्रवर्तकत्वम् आम्नातम्.

वेदे मिथ्याप्रलोभनाभावाद् अर्थवादानां नानर्थक्यं, नापि मिथ्यार्थप्रतिपादकत्वम् अपितु अर्थवादोपदिष्टतत्तद्गुणादिविज्ञानपूर्वकमेव कर्मकरणमिति नियम उपासनादिवदिति निबन्धस्य सर्वनिर्णयप्रकरणे वल्लभचनम्. तत्र टिप्पणीटीके च द्रष्टव्ये. रत्नाकरेच एतदेव विशदयाञ्चक्रुः श्रीगोस्वामिवर्याः —

“उक्तेषु सर्वपक्षेषु व्यभिचारस्य दर्शनात्।
न प्रवर्तकता लोके नापि वेदे फलोन्मुखी॥

तथाहि—न तावत् शब्दस्वरूपं प्रवर्तकं, शब्दस्य सर्वाधिकारिसाधारणत्वेन श्रवणोत्तरं सर्वेषामपि प्रवृत्त्यापत्तेः. नापि अभिप्रायज्ञानं, ज्ञातेऽप्यभिप्राये धृष्टानां प्रवृत्त्यदर्शनाद्. अतएव न भावनादयः, नापि इष्टसाधनताज्ञानं कृतिसाध्यताज्ञानं वा, अनिष्टसाधनत्वकृत्यदर्शनात् तयोः प्रवर्तकत्वे तद्विपरीतज्ञानेन निवृत्तेः आवश्यकत्वात्. तादृशस्थले भ्रमात् प्रवृत्त्यङ्गीकारेऽपि तस्य क्वचिद् उत्पत्ती क्वचिद् अनुत्पत्ती कारणविमर्शे शब्दस्य सर्वसाधारणत्वेन तत्कारणतायाः अशक्यवचनत्वेन अदृष्टादेरेव अङ्गीकार्यत्वेन व्यापकात्मवादिनां च अदृष्टनियमस्यापि दुर्वचनत्वेन ईश्वरेच्छायामेव पर्यवसानाच्च.”

(प्र.र.प्रमा.परि.पृ. ३५) इति.

ननु एवं भगवानेव सर्वान् प्रेरयति कार्येष्वकायेष्वपि चेत् सुकृतदुष्कृतफलवैविध्यात् परमानुग्रहैकविग्रहे तस्मिन् वैषम्यनैर्घृण्यप्रसङ्गोऽपि न दुष्परिहार्य इत्यत्र आहुः—

“नच भगवति वैषम्यादिदोषप्रसङ्गः, आत्मसृष्ट्युपगमेनैव निरस्तत्वात् ‘वैष्मनैर्घृण्ये न सापेक्षत्वाद्’ इतितु लोकबुद्ध्यनुसारीति भगवानेव प्रवर्तकः. तादृशभ्रमाद्युत्पादकोऽपि सएव ‘एष उ एव’ इत्यादिश्रुतेः.”

(प्र.र.प्रमा.परि.पृ. ३५).

वस्तुतः तात्त्विकदृशा इदमेव भूतार्थं यथा उच्यते स्वयमपि भगवता वासुदेवेन श्रीमद्भगवद्गीतोपनिषद्यपि—

“ये चैव सात्त्विका भावा राजसास्तामसाश्च ये।
मत्तएवेति तान्विद्धि.....”

(भग.गीता.७।१२)

“भवन्ति भावा भूतानां मत्तएव पृथग्विधाः”

(भग.गीता.१०।५)

“.....मत्तः स्मृतिर्ज्ञानमपोहनञ्च”

(भग.गीता.१५।१५)

“ईश्वरः सर्वभूतानां हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति।

भ्रामयन् सर्वभूतानि यन्त्रारूढानि मायया॥”

(भग.गीता.१८।६१) इत्यत्र

परमार्थदृशा समेष्वपि कार्याकार्येषु भगवत्प्रेरकत्वं निर्बाधं किन्तु व्यावहारिकदृष्ट्या शब्दस्यापि प्रेरकत्वं न शक्यम् अपलपितुं शब्दस्यापि भगत्स्वरूपत्वात् प्रवर्तनायाञ्च अवश्यमेव वाक्तृत्वस्य अनुवेधत्वात्. यथा श्रीमद्भागवते —

“कर्मकर्मविकर्मोति वेदवादो न लौकिकः।

वेदस्य चेश्वरात्मत्वात् तत्र मुह्यन्ति सूरयः॥

(भाग.पुरा.११।३॥४३)

“शब्दोऽपि बोधकनिषेधतयाऽऽत्ममूलम्।

.....अर्थोक्तमाह यदुते न निषेधसिद्धिः॥”

(भाग.पुरा.११।३॥३६)

“परोक्षवादो वेदोऽयं बालानामनुशासनम्।

कर्ममोक्षाय कर्माणि विधत्ते ह्यगदं यथा॥

नाचरेद् यस्तु वेदोक्तं स्वयमज्ञोऽजितेन्द्रियः।

विकर्मणा ह्यधर्मेण मृत्योर्मृत्युमुपैति सः॥

वेदोक्तमेव कुर्वाणो निःसङ्गोऽर्पितमीश्वरे।

नैष्कर्म्या लभते सिद्धिं रोजनार्था फलश्रुतिः॥”

(भाग.पुरा.११।३॥४४)

इत्येभिः वचनैः शब्दरूपवेदस्य कर्मप्रवर्तकत्वम् उपश्लोक्तिं भगवता.

इत्थम् अधिकारिभेदाद् उभयमपि समञ्जसम्. श्रीमन्महाप्रभुभिरपि —

“वर्णाः पदानि सर्वाणि भगवद्वाचकत्वतः ।
सर्वार्थार्णयेव सर्वत्र व्यवहृत्य तथापि तु ॥
शक्तिसङ्कोचतो लोके विशेषख्यापकानि वै ।”

इत्याभिः पूर्वोदाहृताभिः कारिकाभिः तत्त्वदृष्टिव्यवहारदृष्टी मिथः
व्यतिरिच्य प्रदर्शिते. अत्रायम् आशयः. यद्यपि तत्त्वदृष्ट्या भगवत्येव
प्रवर्तकत्वं निवर्तकत्वं वा किन्तु ये लौकिकाः ते भगवतः शब्दात्मकत्वं
न विदन्ति. तेभ्यस्तु विधिनिषेधस्वरूपस्य शब्दस्यैव प्रवर्तकत्वं कल्पनीयमिति
नास्ति काचन विप्रतिपत्तिः.

अन्ते च,

शुद्धाद्वैतनयेन यन्नवनवोन्मेपैर्विशेषैरिह ।
व्याख्यातं पुरुषोत्तमैः सुनिपुणं शब्दस्वरूपं महत् ॥
तत् तत्त्वं लघुसीकरोपवचोभङ्गचात्र सन्दर्शितं ।
ध्यातव्यः सुविचार्य शोधनधिया विद्वद्भिरस्मच्छ्रमः ॥

-
१. “श्रीमद्भागवताभिमतं प्रमाणसामान्यलक्षणं प्रमाणप्रयोजनञ्च” (विन्ध्ये-
श्वरीप्रसादमिश्रो विनयः) ‘सरस्वतीसुषमा’ (सम्पूर्णानन्दसंस्कृ-
तविश्वविद्यालयस्य शोधत्रैमासिकी) स्वर्णजयन्त्यङ्के प्रकाशितम्
 २. सिद्धान्तशैवसन्दर्भे अष्टप्रकरणे द्रष्टव्यं वाक्यपदीयब्रह्मकाण्डस्य १३१
कारिकायां श्रीसूर्यनारायणशुक्लकृतं ‘भावप्रदीपा’ख्यं
व्याख्यानं, चौखम्भा-संस्कृत-संस्थान, वाराणसी, षष्ठसंस्करणं
पृ. १४३, १५१
 ३. वाक्यपदीयब्रह्मकाण्डस्य सूर्यनारायणशुक्लकृतटीकायाम् उद्धृतौ श्लोकौ.

४. एष उ एव साधुकर्म कारयति तं यमेभ्यो लोकेभ्य उन्निनीषति ।
एष उ एवासाधुकर्म कारयति तं यमधो निनीषति ॥
(कौषितक्युपनिषदि).



चर्चा

वेदान्तस्य श्रीमद्भागवतप्रस्थाने प्रस्थानरत्नकरे च
शब्दप्रमाणस्वरूपविमर्शः

डॉ. श्रीविन्ध्येश्वरीप्रसाद

(प्रबन्धप्रस्तुति-समीक्षाकार : गो.श्या.म.)

समादरणीय श्रीविन्ध्येश्वरीप्रसादजी किसी कारणवश इस परिचर्चामें उपस्थित हो नहीं पाये इसलिये मुझे लगा कि शोधपत्र प्रस्तुत करनेका उत्तरदायित्व मुझे वहन कर लेना चाहिये. और इस उत्तरदायित्वका वहन करनेमें एक विशेष अभिप्राय यह भी है कि इनका प्रबन्ध भागवतपर है. अतः प्रबन्धको प्रस्तुत करनेसे पूर्व भागवतके बारेमें भी कुछ बातें मैं बता देना चाहूंगा.

भारतचम्पुमें एक श्लोक आता है “अहं किमम्बा किमभीष्टतापदे पितेति मातुर्धुरि तातपृच्छया प्रलोभतुल्यं प्रवदन्तमर्भकं मुधा हसन् जिघ्रति मूर्ध्नि पुण्यभाक्”. अक्सर माता-पिता आपसमें कोई भी खेल करें उसमें कोई आपत्तिकी तो बात हो नहीं सकती किन्तु बच्चेके साथ इस प्रकार खिलवाड़ करना शुरू कर दें कि “बता मैं प्रिय हुं कि मां प्रिय है” तो बच्चा बेचारा कहां जाय? क्योंकि, मांके विरोधमें जाये तो दूध कहांसे मिलेगा और पिताके विरोधमें जाये तो थप्पड़ भी पड़ सकती है. तो “प्रलोभतुल्यं प्रवदन्तम् अर्भकम्” होना पड़ता है! और जैसाकि आप लोग जानते हैं, कुछ समाजप्रणाली मातृप्रधान होती हैं तो कुछ पितृप्रधान होती हैं. उसी प्रकार कुछ बच्चे मम्मीवादी होते हैं तो कुछ पप्पावादी होते हैं. जो बच्चा, मगर, इस रहस्यको समझ जाता है कि हमारे साथ कैसी क्रीड़ा

चल रही है तो वह नियमतया मम्मीवादी या पप्पावादी बनना नहीं चाहेगा. अतः आत्यन्तिक मम्मीवाद और आत्यन्तिक पप्पावाद से बचनेकेलिये उन दोनोंके सामने बच्चेको भी कोई एक बालसुलभ क्रीड़ा शुरु करनी पड़ती है. मुझे लगता है कि महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यने भी ऐसी ही कोई क्रीड़ा की है!

केवलाद्वैतवादी और शुद्धाद्वैतवादी वेदान्तोंको मैं इस सन्दर्भमें अक्सर लेना पसन्द करता हूं. केवलाद्वैतवादका सन्दर्भ इसलिये मैं यहां ला रहा हूं, क्योंकि, यद्यपि श्रीविन्ध्येश्वरीप्रसादजीने यहां प्रकटतया केवलाद्वैतवादका उल्लेख नहीं किया है मगर यह पूरा प्रबन्ध केवलाद्वैतवादके समर्थनमें लिखा गया है. साथ ही साथ एतदर्थ भागवतको भी आधार बनाया गया है. यह तो बड़ी अच्छी बात है क्योंकि भागवत जैसे हमारेलिये प्रमाणसर्वस्व है, वैसे ही वह केवलाद्वैतियोंकेलिये भी होनी ही चाहिये. श्रीमधुसूदन सरस्वती तो कहते ही हैं कि वेदान्तार्थके निदिध्यासनार्थ यह पुराण प्रकट हुवा है. अतः इस विषयमें तो कोई मतभेदकी बात है ही नहीं. फिर भी जहां तक भागवतके अर्थघटनका प्रश्न है वहां तो मतभेदका सागर दो सम्प्रदायोंके बीच लहराता ही है. श्रीशङ्कराचार्यजी केरलके थे. केरलमें नम्बूदरी शायद मातृप्रधान होते हैं, इसलिये ऐसा हुवा या क्यों हुवा यह तो मैं नहीं कह सकता; परन्तु, श्रीशङ्कराचार्यके दृष्टिकोणका कुछ झुकाव ऐसा ही दीखता है. “शिवः शक्त्या युक्तो यदि भवति शक्तः प्रभवितुं न चेदेवं देवो न खलु कुशलः स्पन्दितुमपि” विधानमें उन्होंने ‘शव’ नहीं कहा मगर फिरभी तात्पर्यवृत्तिसे वह झलक तो रहा ही है कि शक्तिरहित शिव शव बन जाता है. इस तरह भगवत्पाद श्रीशङ्कराचार्यकी वृत्ति यहां कुछ मम्मीवादी जैसी दिखलायी देती है. वैसे यहां तो शिव और शक्ति हैं परन्तु यदि माया और ब्रह्म को भी लिया जाये तो भी श्रीशङ्कराचार्यने मायाका ही पक्ष लिया है, मायावादको अपना कर. हम वाल्लभ ऐसे मम्मीवादी नहीं हैं. यदि विष्णु और विष्णुपत्नी

पृथ्वीको भी लिया जाये तो भी हम ऐसा नहीं मानते कि इस पृथ्वीको छोड़ कर वैकुण्ठमें जाकर भजन करेंगे. हमारे यहां इस तरहके अनेक पद उपलब्ध होते हैं— “ब्रज ब्हालुं रे वैकुण्ठे नहीं जाऊं, त्यां नन्दनो कुंवर क्यांथी लाऊं”. हमको यह भूमि पसन्द है और इस भूमिके ऊपर भगवद्भजनरहित जीवन जीना भी हमें पसन्द नहीं है. मुक्ति मिले चाहे न मिले. हमारा यह अभिप्राय है अतः हम विष्णुपत्नी भूमिकी गोदमें बैठ कर ही यह कहना चाहते हैं कि पप्पा अच्छे लगते हैं. दोनों हमसे पूछते हैं कि कौन प्रिय है? हम उनके मधुरदाम्पत्यकी इस प्रणयप्रतिस्पर्धाकी क्रीड़ामें फंस गये हैं. हम एककी गोदमें बैठ कर दूसरेसे यह कहना चाहेंगे हमें “आप प्रिय हो!” यदि वहां वैकुण्ठमें जाना मिले तो भूतलोचित भजनवाली नित्यलीला हमारी आत्माके साथ घटित होनी चाहिये यह हमारा भावाग्रह रहेगा और यदि यहां रहना पड़ता हो तो वैकुण्ठोचित भगवद्भजन हमसे निभानेका हमारा भावाग्रह होना चाहिये. इसीलिये व्यापिवैकुण्ठका स्वरूप, यहां भूतलपर जो भजन किया गया हो उसकी अनुवृत्तिके रूपमें, ही हम स्वीकारते हैं. भूतलपर किये गये भजनकी अनुवृत्ति यदि वैकुण्ठमें होती है तो हम उसे नित्यलीलात्मिका मुक्ति मानते हैं. और नित्यलीलामें जैसे निर्विघ्न भगवद्भजन किया जा सकता है उसी तरह यदि भूमि माताकी गोदमें बैठ कर भगवद्भजन भूतलपर निभ पाये तो हम यहां भी जीवनकी सार्थकता उतनी ही मान लेते हैं. जैसे परमभागवत वृत्रासुर कहता है “न नाकपृष्ठं न च पारमेष्ठ्यं न सार्वभौमं न रसाधिपत्यं न योगसिद्धिरपुनर्भवं वा समञ्जस त्वा विरहय्य काङ्क्षे, अजातपक्षाइव मातरं खगाः स्तन्यं यथा वत्सतराः क्षुधार्ता प्रियं प्रियेव व्युषितं विषण्णा मनोरविन्दाक्ष! दिदृक्षते त्वाम्” (भाग.पुरा.६।१.१।२५-२६) वैसे ही हम भी यही भूमिमाताकी गोदमें बैठकर ऐसा ही कुछ कहना चाहते हैं. और ऐसा हम कहना चाहते हैं तभी तो श्रीराधा-कृष्णके बीच भी हम किसी तरहका तरतमभाव नहीं करते. हम तो यही कहते हैं “स आत्मानं द्वेधा पातयत्. पतिश्च पत्नी

चाभवताम्” कृष्णभजन करना है तो श्रीराधाके भावसे भजेंगे. और यदि श्रीराधाकी आराधना करेंगे तो श्रीकृष्णकी स्वामिनीके रूपमें करेंगे. ‘स्वामिनी’ पद अपने आपमें बड़ा विलक्षण प्रयोग है. कृष्णकी स्वामिनी या हमारी स्वामिनी? हमारे यहां बहुत सुन्दर कहा गया है कि हम अपने भालपर तिलक श्रीकृष्णके चरणोंका करते हैं और कृष्ण? हां श्रीकृष्णके स्वरूपको भी तिलकसे सिंगारा जाता है वह शृंगार श्रीराधाके चरणोंकी भावनासे धराया जाता है. तो इस तरहका हमारा एक दृष्टिकोण है. इसी कारण मायावादसे हमारा झगड़ा है. क्योंकि मायावाद भी एक तरहका मम्मीवाद ही है. हमारा वाद मम्मीवाद नहीं है.

अतः प्रस्तुत प्रबन्धमें प्रतिपाद्य मतका हमारे मतके साथ समन्वय हो या न हो पाये यह अलग कथा है परन्तु श्रीविन्ध्येश्वरीप्रसादजीने भागवतके आधारपर जो यह प्रबन्ध लिखा है वह अतीव सुन्दर है! वैदुष्यप्रकर्ष प्रबन्धकारका जो इसमें प्रकट हुवा है उसमें तो कोई शंकाको स्थान ही नहीं है. इस प्रबन्धमें इन्होंने श्रीपुरुषोत्तमजीको परोक्षमें मानकर उनके साथ एक अपरोक्ष संवाद स्थापित किया है, अद्वैती शब्दापरोक्षवादी होते हैं, इसीलिये मैं भी श्रीविन्ध्येश्वरीप्रसादजीके परोक्षमें इस प्रबन्धको उनके साथ एक अपरोक्ष संवादके रूपमें ही प्रस्तुत करना चाहूंगा. अतः मैं इसे केवल आपके समक्ष पढ़ना भर नहीं चाहूंगा क्योंकि एकतो यह अति विस्तृत है और दूसरा यह कि मैं जब भी बोलूंगा तो अपने बायस पूर्वाग्रहके अनुसार ही बोल पाऊंगा यह मेरी सीमा है.

इस प्रबन्धमें बहुत सुन्दर विवेचना की गई है और कई भागोंमें विषयविस्तार अतीव व्यवस्थित रूपसे किया गया है. मङ्गलाचरण भी बहुत सुन्दर है. खैर, विशेषतः अवधेय इसमें यह है कि प्रबन्धकार श्रीभागवतको चतुर्थ प्रस्थानके रूपमें गिना रहे हैं. मैं निरन्तर इस

बातको कहता आ रहा हूं कि भागवत हमारे मतमें चतुर्थ प्रस्थान नहीं है. क्यों? यदि चार प्रमाण माननेसे यदि कोई प्रस्थानचतुष्टयवादी बन जाता हो तो नैयायिक भी 'प्रस्थानचतुष्टयवादी' कहलायेंगे. और यदि छह प्रमाण माननेसे प्रस्थानषट्कवादी कोई हो जाता हो तो मीमांसक और मायावादी भी वैसे हो जायेंगे. प्रमाणसङ्ख्या कितनी मानी उससे प्रस्थानभेद नहीं होता है. प्रस्थान कोई अलग वस्तु है और प्रमाण कोई अलग वस्तु है. क्यों इसपर तथ्यपर दुर्लक्ष्य किया जाता है यह मेरी समझमें नहीं आता है. प्रस्थान तो जैसे अद्वैतिओंके यहां विवरणप्रस्थान, भामतीप्रस्थान आदि हैं, वैसे सन्दर्भमें सार्थक प्रयोग बनता है. जब निरूपणकी प्रक्रियाओंमें किसी प्रकारका प्रभेद आता हो तभी प्रस्थानभेद होता है. बिना आन्तरिक प्रभेदके प्रस्थान कहाँसे सिद्ध हो पायेगा? जब हम यह कहते हैं कि वाल्लभ सम्प्रदायमें चार प्रस्थान हैं तब इसका मतलब यह हुवा कि श्रुति या सूत्र कुछ और निरूपित करना चाहते हैं गीता या पुराण कुछ ओर. ऐसा यदि वस्तुतः हमें मान्य हो तो हमारे मतमें अवश्य ही चार प्रस्थान हो सकते हैं. इसके विपरीत महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्य तो बहुत जोर-शोरसे यह कहते हैं कि "एतच्चतुष्टम् एकवाक्यतापन्नं सत् प्रमाजनकं भवति... अविरुद्धन्तु यत्त्वस्य प्रमाणं तच्च नान्यथा एतद्विरुद्धं यत् सर्वं न तन्मानं कथञ्चन, अथवा सर्वरूपत्वात् नामलीलाविभेदतः, विरुद्धांशपरित्यागात् प्रमाणं सर्वमेव ही" (त.दी.नि.प्र.१।७-९). जब सभी कुछ प्रमाण हो तो अकस्मात् प्रस्थानचतुष्टयकी धारणा कहाँसे आ गयी? समाधिभाषा होनेके कारण भागवतको सर्वसन्देहवारक प्रमाण जहां विविदिषा दशामें माना गया है, वहीं महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्य यह भी कहते हैं कि वाल्मीकि-रामायण भी समाधिभाषा होनेसे सर्वथा प्रमाण है "रामायणमनन्तं हि पुराणमिव सन्मतं, व्यासः पूर्वमनेकोक्तो वाल्मीकिः साम्प्रतं किल, समाधिभाषया प्राह प्रमाणं सर्वथैव तत्" (त.दी.नि.२।८१). और "अर्थोऽयमेव निखिलैरपि वेदवाक्यैः रामायणैः सहितभारतपञ्चरात्रैः, अन्यैश्च शास्त्रवचनैः सह तत्त्वसूत्रैः, निर्णीयते सहृदयं हरिणा सदैव"

(त.दी.नि.१।१.०४). अब इससे अधिक महाप्रभु और क्या कह सकते थे? बावजूद इसके सारे शिक्षा जगतमें, सभी पी.एच्.डी. थीसिसमें और हमारे यहां अनेकानेक प्रकाशनोंमें भी जब यह कहा जाता है कि वाल्लभ वेदान्त प्रस्थानचतुष्टयवादी हैं तब मुझे वह बात बहुत खटकती है.

के.ई.गोविन्दन् : वस्तुतः प्रस्थानत्रयम् इति शाङ्खवेदान्ते अस्ति. अस्माभिः विशिष्टाद्वैतवादिभिर्पि प्रस्थानत्रयन्तु न उच्यते.

गो. श्या. म. : हमारे मतका अनुवाद करनेमें इनके प्रबन्धके प्रथम भागमें मुझे बस इतना अंश आपत्तिजनक लग रहा है.

एक बात और यदि मैं बता दूं तो आगे तकलीफ नहीं होगी. और वह बात यह है कि “यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते, येन जातानि जीवन्ति, यत् प्रयन्त्यभिसंविशन्ति तद् विजिज्ञासस्व तद् ब्रह्म” (तैत्ति.उप.३।१.) इस वचनमें उत्पत्ति, स्थिति, मुक्ति और प्रलय यों चार प्रकारसे दृश्यमान जगत्के हेतुभूत ब्रह्मको “द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यसितव्यः” (बृह.उप.२।४।५) वचनद्वारा चतुर्धा ही जाननेकी बात उपनिषदोंमें कही जाती हैं. और उन चार प्रकारोंका भागवत दशधा विस्तार करती है: “अत्र सर्गो विसर्गश्च स्थानं पोषणमूतयो मन्वन्तरेशानुकथा निरोधो मुक्तिराश्रयः” (भाग.२।१.०।१). “यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते” श्रुतिवचनोक्त उत्पत्तिमें सर्ग-विसर्गको ले लिया जाये. “येन जातानि जीवन्ति” श्रुत्यंशोक्त स्थिति या जीवन में स्थान-पोषण-ऊति-मन्वन्तर-ईशानुकथा-निरोध ये छह समाविष्ट हो जाते हैं. और “यत्प्रयन्ति” अंशोक्त प्रयाणमें भागवतके एकादशस्कन्धमें निरूपित मुक्तिको लेना चाहिये. और “अभिसंविशन्ति” अंशोक्त प्रवेश या प्रलय में भागवतद्वादशस्कन्धके आश्रयरूपका निरूपण अभिप्रेत है. अतः जैसे महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्य कहते हैं “कृष्णवाक्यानुसारेण शास्त्रार्थं ये वदन्ति हि, तेहि भागवताः प्रोक्ता शुद्धास्ते ब्रह्मवादिनः” (त.दी.नि.१।२०)

और उसके बाद “तद्विस्तारो भागवतं सर्वनिर्णयपूर्वकम्” (त.दी.नि.२।२२१) तो वहां जो चतुर्विधलीला प्रकट हुई है उसको ही श्रीभागवतमें दशधा विभक्त कर विस्तार किया गया है. वहां उपनिषद्-गीतामें जिस परब्रह्म-परमात्माका प्रतिपादन हुवा है वही भागवतप्रतिपाद्य दशविधलीलाविशिष्ट भगवान् श्रीकृष्ण है. वह चतुर्विध लीला जिसमें प्रकट हुई हैं वह “द्वा सुपर्णा सयुजा सखायौ समानवृक्षं परिसंखज्जाते” उपनिषत्प्रतिपाद्य ब्रह्म ही गीतामें सारथिकल्पतया विराजमान वासुदेव श्रीकृष्ण है...

के.ई.देवनाथन् : “यत् प्रयन्ति” का आपके मतमें अर्थ क्या होता है ?

गो. श्या. म. : सालोक्यादि चतुर्विधमुक्ति.

के.ई.देवनाथन् : हम तो “यत्प्रयन्ति सन्ति अभिसंविशन्ति” ऐसा कहते हैं. लेकिन मुक्ति-प्रलय दोनों विषय तो हमको भी इष्ट है.

गो. श्या. म. : हमारे यहां ऐसे बताया गया है कि मुक्ति भी भगवान् में लयका एक प्रकार है ही. मुक्तिको दैवीजीवाधिकारक माना गया है और लय तो सृष्ट्यन्तकालमें जब होता है. महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्य कहते हैं “संसारस्य लयो मुक्तौ न प्रपञ्चस्य कर्हिचित् कृष्णस्यात्मरती त्वस्य लयः सर्वसुखावहः” (त.दी.नि.१।२४). अतः लयमें तो आसुरी जीवोंको भी कृष्णके ब्रह्मानन्दसुखकी अनुभूति होती है. क्योंकि सब कुछ सिमटकर कृष्णमें आ जाता है. अतः लय सभी उदाहरणोंमें मुक्ति नहीं है और न मुक्ति ही सभी उदाहरणोंमें लय है. “मुक्तोपसृप्यव्यपदेशात्” (ब्र.सू.१।३।२) सूत्रोक्त मुक्तोपसृप्यता ‘तत्प्रयन्ति’ है.

के.ई.देवनाथन् : प्रमेय तो एकही है लेकिन इस वाक्यसे मुक्ति कैसे आती है यह हमको समझमें नहीं आता है. मुक्ति एक प्रकारका लय है यह तो स्वीकार करते हैं.

गो. श्या. म. : या तो लोकमें लय होता है या स्वरूपमें. इसको मैं

अक्सर इस तरह समझाता हूं. जब अवकाशयान चन्द्रपर गया था तब प्रारम्भमें क्रॅश लॅन्डिंग करता था. कुछ समय बाद सॉफ्ट लॅन्डिंग भी शुरू हुई. तो ब्रह्ममें ज्ञान या भक्ति के भेदवश क्रॅश या सॉफ्ट लॅन्डिंग दोनों तरहकी मुक्ति होती हैं. इसी तरह प्रलय भी अधिकारिभेदवश क्रॅश या सॉफ्ट लॅन्डिंग दोनों तरहके माने जा सकते हैं.*

खैर, प्रबन्धकारने एक बड़ी सरस बात कही है कि भागवत ब्रह्मसूत्रका रसभाष्य है. निश्चित रूपसे भागवतके बारेमें यह 'रसभाष्य' अभिधान भी रसात्मक ही है. क्योंकि जैसी रसचर्वणा यहां मिलती है वह उपनिषदोंमें नहीं मिल पाती है. यथा वहां "तद् विजिज्ञासस्व" कहा गया है "तद् आस्वादय" ऐसा नहीं. जबकि "पिबत भागवतं रसमालयं" वचनानुसार भागवतमेंतो "श्रवणं कीर्तनं विष्णोः स्मरणं पादसेवनम्, अर्चनं वन्दनं दास्यं सख्यम् आत्मनिवेदनम्" (भाग.पुरा.७।५।२३) सो दशमी प्रेमात्मिका भक्ति भी है. सो भगवान् जैसे दशविधलीला कर रहे हैं वैसे ही उनकी लीलाओंका रसास्वादन भी दशविधभक्तिद्वारा भागवत कराना चाहती है. यों भागवतमें दशविध भक्ति है. प्रेमसे उत्पन्न नवधा भक्ति अथवा नवधा भक्तिसे उत्पन्न प्रेम इस तरह दशविध लीलाके रसिप्रोक्तेश्चमें दशविध भक्ति हैं. वहां उपनिषदोंमें ब्रह्मकी चतुर्विध आत्मकृतिके रसिप्रोक्तेश्चमें त्रिविध साधन और चतुर्थ फल यों चार श्रवण-मनन-निदिध्यासन-दर्शन हैं. अतः भागवत ब्रह्मसूत्रका रसभाष्य है इसमें तो सन्देहको कोई अवकाश ही नहीं है. इस तरह प्रथम भागमें प्रबन्धकारसे हमारा विवाद और संवाद मैंने बताया.

द्वितीय भागमें प्रबन्धकार कहते हैं-"वेदान्तस्य पृथक् तुर्य प्रस्थानम्"

*यह विद्वद्रोष्ठीमें हुवे संवादके बाद किया गया ईषत्संशोधित प्रतिपादन है.

यह शाङ्कर पद्धति है. तुर्य प्रस्थानम् इति वयं न अङ्गीकुर्मः. आगे प्रस्थानरत्नाकरमें उद्धृत भागवतके “श्रुतिः प्रत्यक्षम् ऐतिह्यम् अनुमानं चतुष्टयम्” श्लोकको उद्धृत करके प्रबन्धकार कहते हैं कि भागवतके अनुसार प्रत्यक्ष अनुमान शब्द और ऐतिह्य इस तरह प्रमाणचतुष्टय हैं. यह हमको भी इष्ट है. जब प्रमाणचतुष्टय मानते हैं तब अपनेको प्रस्थानचतुष्टयवादी हम क्यों नहीं मानते हैं? इस प्रश्नका उत्तर हमने देख लिया. खैर, इसके बाद, वे श्रीधरस्वामीके हिसाबसे सारी विवेचना करते हैं.

श्रीचैतन्य महाप्रभुने, कृष्णदास कविराजके अनुसार यह आज्ञा की है कि “स्वामी ना माने येई जन वेश्यार भीतर तार करिवे गणन... श्रीधर उपरे जे किछु लिखिवे अर्थव्यस्त लिखन सेई लोके ना मानिवे. श्रीधरेर अनुगत करो व्याख्यान” तो यह चैतन्यसम्प्रदायका अभिप्राय है मगर ऐतिहासिक तथ्य यह है कि श्रीधरस्वामी पुरीपीठके शङ्कराचार्य थे. इस सन्दर्भमें शांकरोंके बारेमें यह उद्गार भी श्रीचैतन्य महाप्रभुका अविस्मरणीय “जगतेर निस्तार हेतु सूत्र कहिल व्यास मायावादीभाष्य शुनिल होय सर्वनाश” . इसीलिये हमारा उनके साथ मतभेद है. वैसे जीव आदि वृन्दावनी गोस्वामी हमपर बहुत नाराज हैं. उन्होंने काफी अच्छी-अच्छी गालियाँ भी हम वाल्लभोंको दी हैं कि सुनकर मजा आ जाये! उन गालियोंमें जो उदाहरणीय है वह यह कि हम अभिमानी हैं, पाखण्डी हैं, धूर्त हैं, अपने आपको आचार्य मनवाना चाहते हैं, जगद्गुरु श्रीधरस्वामीसे स्वतन्त्र होना चाहते हैं आदि, तो वह तो आनन्दकी बात है.

श्यामाशरणजी : बलदेव विद्याभूषणने भी गालियां दी हैं.

गो. श्या. म. : बलदेव विद्याभूषणने तो कानका कचरा साफ हो जाये उस स्तरकी गालियां दी हैं. वैसे श्रील रूप गोस्वामी श्रीवल्लभाचार्यके परम मित्र थे. मगर बादमें जीव आदि

गोस्वामी हमें इतनी गालियां देनेके बाद भी स्वयं भी तत्त्वसन्दर्भमें स्वीकार लेते हैं कि *मायावादेन कर्तुरितलिपीनां श्रीधरस्वामिनाम्* अर्थात् लेखिनी श्रीधरस्वामीकी वैष्णवताकी है और उसमें स्याही उन्होंने मायावादकी भर ली है. अब कृष्णदास कविराज कहते हैं “श्रीधरेर अनुगत करो व्याख्यान, अभिमान छांड भजो भगवान्”. तो हम क्या करें? “विरुद्धांशपरित्यागात् प्रमाणं सर्वमेव हि”. लेखिनी हमको भी मान्य हो सकती थी मगर स्याही तो हम अपने शुद्धाद्वैतवादकी ही भागवतार्थव्याख्या लिखनेमें वापरना चाहते हैं. इसी अर्थमें श्रीधरस्वामीसे हमारा मतभेद है. इसी अर्थमें महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्य भी श्रीचैतन्य महाप्रभुको कहना चाहते होंगे कि भागवतकी उनकी व्याख्यासे वे सहमत नहीं हैं. ऐसा कहनेपर श्रीचैतन्यमहाप्रभु महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यपर नाराज हो गये थे ऐसा कृष्णदास कविराज कहते हैं. मगर बङ्गीय शाखाके किसी भी चैतन्यचरितामृतकारने इस तरहका उल्लेख नहीं किया है. क्योंकि उनको हमारे साथ प्रतिस्पर्द्धा नहीं थी ऐसा मुझे लगता है!

श्यामाशरणजी : सातवें स्कन्धके प्रारम्भमें आप देखेंगे तो श्रीधरका नाम नहीं लिया है पर इतने जोरसे जीव गोस्वामीने श्रीधरका खण्डन किया है. श्रीधर कहते हैं कि काम और क्रोध से भगवान्का चिन्तन करनेसे पाप लगता है अन्यथा भगवान्के चिन्तनसे तो पाप दूर हो जाता है. इसपर जीव गोस्वामी अलग हो जाते हैं. उन्होंने कहा है कि क्रोधपूर्वक चिन्तनसे तो पाप लगता है मगर कामसे चिन्तन करनेसे तो भगवान्की उत्पत्ति होती है. वहां उन्होंने नाम लिये बिना दो पृष्ठोंमें श्रीधरका

खण्डन किया है.

गो. श्या. म. : हम नाम ले लेते हैं इसलिये बदनाम हो जाते हैं. “हम आह भी भरते हैं तो हो जाते हैं बदनाम, वो कत्ल भी करते हैं और चर्चा नहीं होता!” इसका क्या उपाय. लीला तो ऐसी ही होती है. मैंने ऐसे एक नहीं बारहों स्थान खोजे हैं जहां जीव गोस्वामीने श्रीधरका खण्डन किया है.

श्यामाशरणजी : वृन्दावनमें गौड़ीय सम्प्रदायके लोग सुबोधिनीसे बड़ी नफरत करते हैं. और हम निम्बार्क सम्प्रदायके वहां सुबोधिनी लेकर बैठे हुवे हैं. एक उड़िसाके पण्डित थे उनको हमने कहा आप हमसे सुबोधिनी सुनिये. मैं आपको श्रीवल्लभाचार्यजीका भक्त बना दूंगा. वस्तुतः मैंने सुबोधिनीका ऐसा प्रतिपादन किया कि वह कहने लगे कि यह तो सब हमारी ही बातें हैं. मैंने उनसे कहा कि आपको महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यजीसे बिना मतलबके द्वेष है.

गो. श्या. म. : हमको श्रीचैतन्य महाप्रभुपर कितना सद्भाव है इसका एक उदाहरण मैं आपको देता हूं. एक बार श्रीचैतन्य महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यचरणके घरपर अतिथि बनकर आये. तब श्रीवल्लभाचार्यके पत्नीने कहा कि श्रीचैतन्यके आतिथ्यकेलिये हमारे पास इस समय महाप्रसाद उपलब्ध नहीं है. तो श्रीवल्लभाचार्यने कहा कि श्रीचैतन्यके हृदयमें भगवान् बिराज रहे हैं “समर्पित-प्रसादका ही भोजन करना” यह नियम साधारण पुष्टिभक्तिमार्गीयोंकेलिये नियम है. ये परन्तु असमर्पितका भी भोजन करेंगे तो भगवान् इनके हृदयमें बिराजे हुवे हैं. सो वह उस अन्नको प्रसाद बना देंगे. इसलिये प्रसाद न हो तो भी यह उसका ग्रहण कर सकते हैं. तो हमारा श्रीचैतन्यकेलिये

ऐसा सद्भाव है. परन्तु, जीव आदि वृन्दावनी गोस्वामियोंसे हमारी कुछ मुठभेड़ है श्रीचैतन्य महाप्रभुसे नहीं. क्योंकि चैतन्य निरध्यास होता है और जीव साध्यास होता है.

उसके बाद प्रबन्धकार कहते हैं “तत्र शब्दब्रह्म वेदात्मकं, परब्रह्म च ‘यतो वाचो निर्वर्तन्ते’ ‘न वाग् गच्छति’ इत्यादिश्रुतिसहस्रोपलक्षितं सदसतः परं वेदादिभिः परं मृग्यम्... एतदपि क्रमेण” इत्यादि-इत्यादि. शब्दब्रह्म और परब्रह्म के विषयमें वाल्लभ वेदान्तका दृष्टिकोण यह है कि परब्रह्म शब्दसे सर्वथा अप्रमेय नहीं है फिरभी शब्दसे भी उसकी इयत्ताका परिमापन नहीं हो पाता है. श्रीवेदान्तदेशिकने बहुत सुन्दर कारिका लिखी है जो हमको सर्वथा मान्य है “अवाच्यं वाच्यमिति वा वस्तुनि प्रतिपद्यते, वाच्यमेव भवेद् वस्तु वाच्यावाच्यवचोन्वयाद्” (न्यायसिद्धाञ्जन). शब्दब्रह्मसे परब्रह्म सर्वथा अवाच्य नहीं, इयत्तया अवाच्य हो सकता है. आळवन्दारस्तोत्रमें “को मज्जतो रेणुकुलाचलयोर्विशेषः” तो जहां वेद भी डूब जाता हो वहां और मेरे वचन भी डूब जायेंगे परब्रह्मके अगाध माहात्म्यके महार्णवके निरूपणमें. मगर वेद जैसे निरूपण कर सकता है वैसे हम भी कुछ तो निरूपण कर ही पाते हैं. अवाच्य कह कर भी निरूपण तो कर ही रहे हैं न! उस निरूपणका प्रमेय ब्रह्म है है और है ही, क्योंकि “शब्दोऽपि बोधकतयात्ममूलमर्थोक्तमाह यदृते निषेधसिद्धिः” इस भागवतवचनसे वाच्य जो उसे माना नहीं गया तो उसकी निषेधशेषता भी सिद्ध नहीं हो पायेगी! यह हमारा सिद्धान्त है. अतः “प्रकृतैतावत्त्वं हि प्रतिषेधति ततो ब्रवीति च भूयः” (ब्र.सू.३।२।२२) इस न्यायसे ‘एतावत्त्वं’का ही हम निषेध मानते हैं. “नह्येतस्मादिति नेत्यन्यत् परमस्ति”(बृह.उप.२।३-१६). जैसे-जैसे हम आगे चलते हैं वैसे-वैसे क्षितिजकी रेखा आगे बढ़ती जाती है, उसी तरह ब्रह्मके निरूपणमें हम जितना आगे बढ़ते जायेंगे ब्रह्मकी क्षितिजरेखा उतनी ही आगे बढ़ती चली जाती है.

इसी अर्थमें वह अवाच्य है, अनिरूप्य है, अप्रमेय है। मगर जितने भी हम उस सर्वव्यापीकी दिशामें कदम रखते हैं चलते हैं वे मिथ्या हैं; या वे हमारे भ्रम या स्वप्न है ऐसा मानने वाल्लभ वेदान्त तैयार नहीं है। यह हमारी शब्दब्रह्म और परब्रह्म के पारस्परिक सम्बन्धकी मीमांसा है, शाङ्कर वेदान्तके सामने।

अब रही बात आधिभौतिक, आध्यात्मिक और आधिदैविक की। तो जहां तक प्राणका प्रश्न है वह हमें भी आधिभौतिकतया मान्य है। इन्द्रियको इन्होंने आधिदैविक कहा है। यह, परन्तु, केवलाद्वैती परम्परा है। हम इन्द्रियोंको आध्यात्मिक मानते हैं। आधिदैविक तो अन्तर्यामी है सर्वत्र वही अधिदेव है। इसीलिये प्रस्थानरत्नाकरमें भी “अधिष्ठानं तथा कर्ता करणञ्च पृथग्विधम्, विविधाश्च पृथक्चेष्टा दैवं चैवात्र पञ्चमम्” (भ.गी.१.८।१४) इसमें ‘दैवम्’का अर्थ अन्तर्यामी भी किया है। तो इन्द्रियां हमारे यहां अधिदेव नहीं है। वैसे इन्द्रियोंके भी अधिदेवता माने गये हैं वह अन्य विषय है। द्वितीय “द्वितीयं ततः सूक्ष्मम् इन्द्रियमयं... मध्यमाख्यं वाग्वितानम्” इन्होंने शब्दका सूक्ष्मरूप बतलाया है जो हमको भी मान्य है। और तृतीयमें “ततोऽपि सूक्ष्मतरं मनोमयम्” वह भी हमें मान्य है। शब्दके सूक्ष्म-सूक्ष्मतर-सूक्ष्मतम और स्थूल-स्थूलतर-स्थूलतम सभी प्रभेद हमें मान्य हैं।

मगर इसके बाद यहांसे मार्गमें दो अलग-अलग मोड़ आ रहे हैं और “हमसफर साथ अपना छोड़ चले” हो गया है! प्रबन्धकार कहते हैं कि “तत्र व्यक्तस्य शब्दब्रह्मणोऽपि न प्रसक्तिः तस्य अवाङ्मनसगोचरत्वाद् यथोक्तं तत्रैव ‘यतोऽप्राप्य न्यवर्तन्त वाचश्च मनसा सह, अहं चान्ये इमे देवा तस्मै भगवते नमः’ ” यह भागवतका श्लोक उद्धृत किया है। यहां मैं पुनः कहना चाहूंगा “प्रकृतैतावत्त्वं प्रतिषेधति ततो ब्रवीति च भूयः”। पूर्वोद्धृत सूत्रके अनुसार यह “निवर्तन्ते” इस अर्थमें है। हम समुद्रके पार नहीं जा सकते इसका अर्थ यह

नहीं होता कि हम समुद्रतट तक भी नहीं जा सकते. तट तक जा सकते हैं, समुद्रमें जलक्रीड़ा कर सकते हैं, यात्रा भी कर सकते हैं. पार नहीं जा सकते हैं वह कथा अलग है.

इसके बाद इन्होंने प्रत्याय्यप्रत्यायकभाव, वाच्यवाचकभाव और कार्यकारणभाव सम्बन्धकी विवेचना की है. कार्यकारणभाव सम्बन्ध भी वाल्लभ वेदान्तको मान्य है. क्योंकि यह कोई प्रबन्धकारकी स्वयंकी स्थापना नहीं है प्रत्युत श्रुतिनिरूपित ही है “स भूरिति व्याहरद् भुवम् असृजत्” (तैत्ति.ब्राह्म.२।२।४।२). परब्रह्ममें नाम और रूप की सृष्टि प्रकट हुई है वहां शब्द कारण है और अर्थ कार्य है. इसलिये शब्द और अर्थ के बीच कार्यकारणभाव सम्बन्ध वाल्लभ वेदान्तको भी मान्य है.

के.ई.देवनाथन् : “वेद शब्देभ्यएवादौ देवादीनां च...”

गो. श्या. म. : वहां कार्यकारणभाव है मगर “ऋषीणां पुनराद्यानां वाचमर्थोऽनुधावति” अस्मादृशानान्तु अर्थं वाग् अनुधावति. अतः हमारे जैसोंमें वह सामर्थ्य नहीं है. होती तो सबसे पहले समादरणीय शुक्लाजीको मैं शुद्धाद्वैती बना देता !

उसके बाद प्रबन्धमें “‘परं प्रमाणं भगवाननन्तः... ‘एष स्वयञ्ज्योतिरजोऽप्रमेयः’...” इत्यादि वचनोंकी केवलाद्वैतवादकी दृष्टिसे विवेचना सुन्दर की गयी है. मगर इस विषयमें मेरा कहना है कि वाल्लभ दर्शन ब्रह्मको स्वयंप्रकाश मानता है और जीवात्मचैतन्यको भी हम स्वयंप्रकाश मानते हैं, पर ऐसा नहीं कि वह परप्रकाश्य हो न पाये. वह परप्रकाश्य भी हो सकता है. निबिड़ अन्धकारमें बहुधा विषयको आलोकित करके ही विषयदेशस्थ प्रकाश प्रकाशित हो पाता है स्वयंप्रकाश होनेके बावजूद. क्योंकि अपने चित्तसे चैतन्यका

प्रकाशन होता है. और चित्तका प्रकाशन चैतन्यसे होता है. इसी तरह परब्रह्मके भी सृष्टिसे पूर्व सर्वथा अप्रकाश्य होनेपर भी सृष्ट्युत्तरकालमें श्रुत्यादिशब्दब्रह्म, जो स्वयं ब्रह्माद्वयचेतनाका ही शब्दात्मना या नामात्मना प्राकट्य है, उसके द्वारा लीलयैव स्वयम्प्रकाश होनेपर भी परब्रह्म शब्दब्रह्मप्रकाश्य भी बन जाता है. वस्तुतः शब्दब्रह्मकी परब्रह्मेतरता लीलार्थ प्रकट द्वैतावलम्बिनी होनेके कारण उसकी स्वयम्प्रकाशताको इस परप्रकाश्यतासे कोई हानि नहीं पहुँचती है. प्रस्थानरत्नाकरमें अन्तःकरणकी मनोबुद्ध्यहङ्कारचित्तरूपा चतुर्विधवृत्तिकी विवेचनामें सुषुप्तिकी अवस्थामें ग्रन्थकार कहते हैं कि चित्तम् आत्मानं प्रकाशयति. आत्मचैतन्यं प्रकाशयति. तदन्यत् किञ्चित् न तत्र प्रतिभाति सुषुप्ती. तो चित्तसे चैतन्यका प्रकाशन होता है और चित्त क्योंकि जड़सृष्टिमें है इसलिये चित्त स्वयंप्रकाश नहीं है फिरभी जीवात्मचैतन्यप्रकाशित चित्त जीवात्मचैतन्यको प्रकाशित कर सकता है. चैतन्य स्वयंप्रकाश भी है पर ऐसा नहीं कि चित्तसे सर्वथा अप्रकाश्य हो; या वाणीसे अप्रकाश्य हो; या अवाच्य हो. यह हमारी व्यवस्था है. तो परमात्मा या जीवात्मा के स्वयञ्ज्योति होनेमें हमें कोई आपत्ति नहीं है. स्वप्नावस्था, न तो केवलाद्वैतवादमें और न शुद्धाद्वैतवादमें ही, तुरीयावस्थाके रूपमें मान्य है, फिरभी उसी अवस्थामें श्रुतिद्वारा स्वयञ्ज्योतिष्ट्वका प्रतिपादन “अत्र अयं पुरुषः स्वयञ्ज्योतिर्भवति” (बृह.उप.४।३।९) वचनद्वारा जो उपलब्ध होता है, वह उसकी उभयविधताका प्रमाण है. सो स्वप्नावस्थाक स्वयञ्ज्योतिष्ट्व हमको भी मान्य है पर ऐसा नहीं कि तत् चैतन्यं परप्रकाश्यं भवितुं न शक्नोति. किञ्च यत् केवलं परप्रकाश्यं भवति तत् जड़मेव वा भवति. यच्च जड़ं भवति तत् मिथ्यैव भवति. एतादृक् च स्वयम्प्रकाशत्वम् अस्माभिः नैव स्वीक्रियते.

के.ई.देवनाथन् : विशिष्टाद्वैतमें भी “आचार्यस्य ज्ञानवत्त्वम् अनुमायैव शिष्यः प्रवर्तते”. ज्ञान तो स्वयंप्रकाश्य है लेकिन दूसरेके ज्ञानका

भी विषय है. यदि विषय न हो पाता हो तो
 “आचार्यस्य ज्ञानवत्वम् अज्ञात्वा शिष्यः कथं प्रवर्तेत.
 गो. श्या. म. : महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यका इस विषयमें एक बहुत सुन्दर
 वचन है. उनका सन्दर्भ सीधा सङ्क्षेपशारीरककार हैं.

सङ्क्षेपशारीरककार कहते हैं कि “ईशितव्यमनपेक्ष्य नेश्वरो नेशितव्यमपि
 तद्वदीश्वरम् अन्तरेण घटते ततो मृषा मोहमात्रपरिकल्पितं द्वयम्” अर्थात्
 परस्परापेक्षया विद्यमानत्वेन नेह ईशितव्यं नापि ईश्वरो पारमार्थिकतया
 विद्येते. श्रीवल्लभाचार्य, परन्तु, कहते हैं कि “यदा भगवतः ‘ईशोऽहम्’
 इति इच्छा तदा ईशितव्यापेक्षणाद् जननम्” (भाग.सुबो.३।१।९) अर्थाद्
 ईश्वरस्यापि ईशितव्यापेक्षणात् “तद् आत्मानं स्वयम् अकुरुत”
 (तैत्ति.उप.२।७) इति श्रुतेः परस्मिन् ब्रह्मात्मनि स्वात्मना स्वात्मिकैव
 ईशितव्यानां सृष्टिः प्रादुर्भवति. यतो भागवते “अहमेवासमेवाग्रे नान्यद्
 यत् सदसत्परं पश्चादहं यदेतच्च योऽवशिष्येत सोऽस्म्यहम्” (भाग.पुरा.२।१।-
 ३२) इत्युक्तेः भगवदतिरिक्तस्य सर्वस्यापि सृष्टेः पूर्वं सृष्ट्यन्तरं सृष्ट्युत्तरं
 च अभावबोधनाद्, अभगवदात्मिकायाः मायायाः अविद्यायाः, तद्भिन्नस्य
 यस्य कस्यापि वा वस्तुनो असम्भवदुक्तित्वाद् अभावेन भगवतो भगवदात्मिकैव
 सृष्टिः. तद् उक्तं तैत्तिरीयोपनिषदि “विज्ञानं चाविज्ञानञ्च सत्यं चानृतञ्च
 सत्यमभवद्” (तैत्ति.उप.३।६). अतः ईश्वर भी अपने ऐश्वर्यकी आनन्दानुभूति
 करनेकेलिये स्वांशरूप स्वात्मक ईशितव्यकी सृष्टि करता है. अतः सृष्ट्यन्तर्गत
 सकल ईशितव्य उसके ऐश्वर्यरूप धर्महेतुक तथा ऐश्वर्यके निरूपक हैं,
 ईशितव्यनिरूपित उसका ऐश्वर्य है. इस तरहसे परस्पर निरूप्य-निरूपकभाव
 है. इसमें उसका निरङ्कुश ऐश्वर्य खण्डित हो जाता हो ऐसा हम
 नहीं मानते हैं, “आत्मकृतेः परिणामात्” (ब्र.सू.१।४।२६) वचनप्रामाण्यवश.
 औरङ्गजेबके समय इजरायलसे आये हुवे एक यहूदी सूफी सन्त सरमदने
 बहुत मजेदार बात कही है “हक़ त्-आला चे कर्द पैदा मारा,
 मा पैदा करदेम हक़त्आलारा, इन्साफ़ बकून कीस्त रुतबे बुलन्द,
 उ अदना आफरीन व मां आलारा” परमात्माको वे ‘हक़त्आला’ कहते

हैं. हकत्आलाने हमको पैदा किया पर मैं यह कहता हूं कि मैंने उस हकत्आला परमात्माको पैदा किया है. ऐसा कैसे हो सकता है? हो सकता है! क्योंकि भतीजाके पैदा हुवे बिना काका कैसे पैदा हो सकता है? सज्जा तो तभी बनेगी. वह कहता है “इन्साफ बकून्” न्याय करो. “कीस्त रुतवे बुलन्द” कौन उत्तम कर्ता है. “उ अदना आफरीन्” उसने मेरे जैसा दीन-हीन पैदा किया है. “व मां आलारा” मैंने उसके जैसा निरङ्कुश ऐश्वर्यवान् पैदा किया है. निरवधिकल्याणगुणगणैश्वर्यवान् परमात्मा मैंने पैदा किया है. तो इस तरहसे यह ईश्वर और ईशितव्य की लीला परस्परसापेक्ष है. इसे आनन्दके उच्छलनसे प्रकट होनेवाली लीला हम मानते हैं. अतएव वह एकमेवाद्वितीय ‘स्वयञ्ज्योति’ स्वरूपेण अप्रमेय होनेपर भी लीलार्थ प्रमाता प्रमाण प्रमिति प्रमेय भावात्मना अनेकानेक रूपोंको धारण न कर पाता हो ऐसा हम नहीं मानते. अर्थात् लीलार्थ प्रकट आत्मसृष्टिमें भी वह अप्रमेय ही रह जाता हो यह हमें अमान्य है. वह इयत्तया अप्रमेय हो सकता है पर ईशितव्यके भीतर भक्तिभावात्मिका प्रमिति, जो “त्वं भावयोगपरिभावितहृत्सरोजः आस्से श्रुतेक्षितपथो ननु नाथ पुंसां यदद्यद्विया त उरुगाय विभावयन्ति तत्तद्रूपः प्रणयसे सदनुग्रहाय” (भाग.पुरा.३।१।११.) वचनमें निरूपित हुयी है, उस तरहका भक्तिपरिभावित विषय तो वह बन ही सकता है. मूलतः भक्तभावित वपु उसका हो या न हो परन्तु भावयोगवश वह अपना वैसा पारमार्थिक वपु प्रकट तो कर ही सकता है. और तब हम उस इन्द्रियातीत तत्त्वका ऐन्द्रियक साक्षात्कार भी कर सकते हैं. होगा वह अप्रमेय मगर हम उसको अपने भक्तिभावोंके अनुरूप पारमार्थिक प्रमेय बना सकते हैं, भागवतपुराणके प्रामाण्यवश. यों मौलिक मतभेद इस निबन्धकी धारणाओंके साथ शुद्धाद्वैतवादको है. इतना कहकर मैं अपना वक्तव्य समाप्त करता हूं.

[विचारगोष्ठीके समय समादरणीय प्रबन्धकारद्वारा अपूर्णतया प्रेषित प्रबन्ध ही

प्राप्त हो पाया था. अतः यहां उपसंहार कर देना पड़ा था. पश्चात् पूर्ण प्रलेख प्राप्त होनेपर इस चर्चागोष्ठीमें प्रतिपादित समीक्षाको भी यथोचिततया संशोधित और इतःपरं लिखिततया पूर्ण कर देना उचित होनेसे अब लिखितरूपमें उसे प्रस्तुत किया जा रहा है:]

चर्चागोष्ठिके विषयका स्पर्श करते हुवे प्रबन्धकार प्रस्तुत लेखमें “अथ प्रस्थानेऽस्मिन् शब्दार्थयोः मिथः सम्बन्धः किंलक्षणः?... विगलितमोहावरणानां योगिनां ज्ञानिनां भगवद्भक्तानां दृष्ट्या कार्यकारणरूपः, मोहावृत्तान्तःकरणानाम् अविद्याकामकर्मनिरतानां संसारिणां कृते प्रत्याय्य-प्रत्यायकभावो, व्याकृतिपराणां तत्त्वदर्शिनाञ्च वाच्य-वाचकरूपः इति त्रिधा” विधान करते हैं.

यहां उल्लेखनीय बन जाता है कि प्रस्थानरत्नाकरकार प्रत्याय्य-प्रत्यायकभावरूप सम्बन्ध ही प्रस्तावित कर रहे हैं. अतः इस सन्दर्भमें कुछ स्पष्टीकरण दे देना भी उपयुक्त होगा. जहां तक कार्य-कारणभावरूप सम्बन्धका प्रश्न है तो वह तो परमेश्वर या वैसी आंशिक भी परन्तु शास्त्रसिद्ध दिव्य सामर्थ्यवाले देव-ऋषि आदिके अर्थों और शब्दों के बीचमें तो मान्य रखना ही पड़ेगा. अन्तर केवल यही इस विषयमें सावधानतया दृष्टिगत रखना होगा कि मायावादाभिमत सर्परज्जूदाहरणक विवर्ताधिष्ठानभाव यहां वाल्लभ वेदान्तको अभीष्ट न हो कर परमेश्वरके सन्दर्भमें कुण्डलसुवर्णोदाहरणक अविकृतपरिणामोपादानभाव अभीष्ट है. ईश्वरेतरोके सन्दर्भमें नैमित्तिक-निमित्तकारणभाव भी मान्य रखना होगा. अतः बात रह जाती है प्रत्याय्य-प्रत्यायकभाव और वाच्य-वाचकभाव रूपी सम्बन्धोंकी तो स्वयं निबन्धकारने जो “केषाञ्चिद् मन्त्रवर्णानां सच्चिदानन्दरूपाणां (रेखांश्च समीक्षाकाराद्वारा योजित है) श्रीभगवन्नाम्नां च प्रसङ्गे सत्यपि व्यावहारिकप्रत्याय्यप्रत्यायकभावसम्बन्धे उत्कृष्टप्रेमलक्षणभक्तिसम्पन्नानां कृते तत्स्वरूपम् आविर्भवन् न बाध्यते... इत्थं संक्षेपेण शब्दार्थयोः कार्यकारणभावसम्बन्धः परमार्थतो अभ्युपगन्तव्यएव” यहां भगवद्रूप अबाधित अर्थके प्रत्यायक भगवन्नामात्मक शब्दोंकी सच्चिदानन्दरूपता तो स्वीकार ली है. यह सच्चिदानन्दरूपता भी परन्तु

अपारमार्थिकतया विवक्षित न हो तो उसे शुद्धाद्वैतवाद नितान्त अभिनन्दनीय मान लेगा. यदि सच्चिदानन्दरूपता व्यावहारिक या भक्तिभावमूलक प्रतिभासमात्र हो तो उसे, असत् अचित् और दुःखरूपा माना जाये या सदसद्विलक्षणमिथ्या माना जाये, कथमपि अबाधितप्रत्यय तो माना नहीं जा सकेगा! अतः यहां कुछ स्पष्टीकरण जोड़ देना उचित होगा: “ॐ इत्येतद् अक्षरम् इदम्. सर्वं तस्य उपव्याख्यानं भूतं भवद् भविष्यद् इति सर्वम् ॐ कारएव यच्च अन्यत् त्रिकालातीतं तदपि ॐ कारएव” (माण्डू.उप.१।२) इस प्रबन्धकारोद्धृत श्रुतिवचनके आधारपर सभी कालोद्भूत तथा कालातीत तत्त्व ॐ कारतादात्म्यभावापन्न हैं. इनमें एकत्र प्रत्याय्यप्रत्यायकभावता सच्चिदानन्दरूपा पारमार्थिकी और अपरत्र वह बाधार्थसामानाधिकरण्यरूपा व्यावहारिकी माननेपर बड़ी असमञ्जस स्थिति बन जाती है. अतः “ऐतादात्म्यम् इदं सर्वं, तत् सत्यं, स आत्मा, तत् त्वम् असि”की विवेचनार्थ जो महाप्रभुने अनुपपत्ति जतायी हैं वे यहां भी अनुसन्धेय हो जाती है:

इदं वाक्यं श्वेतकेतूपाख्याने वर्तते. तत्र उपक्रमे “अपिवा तमादेशम् अप्राक्ष्यो येन अश्रुतं श्रुतं भवति” इत्यादिना एकविज्ञानेन सर्वविज्ञानं प्रतिज्ञातं तद् एकमेव चेत् सर्वं तदा उपपद्यते. यथा सुवर्णखण्डाः सुवर्णकार्यं च सर्वं सुवर्णमिति सुवर्णज्ञाने तज्ज्ञानं भवति. तदर्थं “सदेव सोम्य” इत्यारभ्य निरूपितम्. “ऐतादात्म्यम् इदं सर्वम्” इति जडस्य सर्वस्यापि तदात्मकत्वम् उक्तम्. जडगतदोषाश्च तत्र परिहृताः “तत् सत्यम्” इति. पूर्वोत्तरयोः जडजीवयोः सदात्मकत्वे हेतुम् आह “स आत्मा” इति. एवं जडस्य तदात्मकत्वम् उक्त्वा जीवस्यापि आह “तत् त्वम् असि” इति. उपदेशश्च अयं “आवृत्तिरसकृदुपदेशाद्” इति ब्रह्मसूत्राद्. अतः सम्पूर्णं महावाक्यम् उपदेशः. तत्र यथा “ऐतदात्म्यम्” इत्यत्र न भागत्यागलक्षणा सदंशे तथा उत्तरत्रापि चिदंशे अवगन्तव्यम्...

ब्रह्मणः सर्वरूपत्वं...अवयुज्य जडजीवी पृथक्कृत्य निरूपितं.
 “सर्वं ब्रह्म” इति वक्तुं जीवस्य ब्रह्मता निरूपिता. ननु
 अस्तु वाक्यभेदः तथा सति एतावन्मात्रं जीवस्य ब्रह्मतां
 बोधयति. तच्च साक्षाद् अनुपपन्नं सद भागत्यागलक्षणया
 अखण्डमेव वाक्यार्थं बोधयति इति चेत्, साधु बुद्धिमतां
 बकबन्धप्रयासो वृत्तः. उपदेशफलम् आयुष्मतां किं वृत्तम्
 इति अनुसन्धेयम्. ब्रह्मभावेन अधिकधर्माभावाद्, देहादिभेदबो-
 धनेनापि दोषनिराकरणसम्भवात् च. ततो व्यर्थः प्रकरणभेदमपि
 अङ्गीकृत्य महावाक्यत्वेन उपदेशप्रयासः.”

(त.दी.नि.१।६२).

इसके अलावा प्रत्याय्यप्रत्यायकभाव और वाच्यवाचकभाव रूप
 शब्दार्थसम्बन्धोंकी मीमांसा करते हुवे प्रबन्धकार भक्तिसिद्धान्तदृष्टि और
 ज्ञानसिद्धान्तदृष्टि का प्रभेद यों समझाते हैं: भगवान्को नाम-रूप-क्रियाका
 धारक स्वीकारना भक्तिदृष्टि है. इसके विपरीत निर्गुण ब्रह्मरूप केवल
 ज्ञानरूप तत्त्वको पारमार्थिक मान कर इन्द्रियों तथा शब्दोंसे ग्राह्य
 अर्थको भ्रमविषयतया अपारमार्थिक मानना ज्ञानदृष्टि है. इस निरूपणमें
 भक्तिदृष्टिका अविद्यात्मिका होना, ब्रह्मविद्यात्मिका होना या द्वैतवासनाजन्य
 आवरणरहितविक्षेपरूप होना; अथवा, उभयातीत होना इनमेंसे क्या अभीष्ट
 है इस बारेमें स्पष्टीकरण अपेक्षित था. अस्तु, यह केवलाद्वैतवादके
 अनुसार तो समीचीन ही है परन्तु शुद्धाद्वैतवाद इस बारेमें यह कहना
 चाहेगा कि ब्रह्मावगतिसे पूर्व तत्तन्नाम तत्तद्रूप और तत्तत्क्रियाओं में
 सच्चिदानन्द ब्रह्मके चिदानन्दांश लीलार्थ तिरोहित हो गये हैं. अतः
 इन नाम-रूप-क्रियारूप अर्थोंकी ब्रह्मभिन्न अर्थतया जो प्रतीति होती
 है, उसे चिदानन्दांशतिरोधानहेतुक हमारी भ्रान्ति मानी जा सकती है.
 एतावता नाम-रूप-कर्मोंको ही भ्रान्ति मान लेना एक तरहकी वैचारिक
 धांधली है. अतएव निर्गुणाव्यक्ताक्षरब्रह्मरूपता या केवलज्ञानरूपता भी
 प्रतीत नहीं हो पाती. एतावता सर्वभवनसमर्थ और सत्यसंकल्प परब्रह्मद्वारा

आत्मसृष्ट नाम-रूप-कर्मोंको ही भ्रान्ति मान लेना कैसे उपपन्न हो पायेगा ?

इसके बाद अभिधा गौणी और व्यञ्जना वृत्तिओंके बारेमें विवेचन किया गया है.

सर्वप्रथम तो अभिधावृत्तिका प्रतिपादन भागवतपुराणके दो “मां विधत्तेऽभिधत्ते मां”-“स्वधाम्नो ब्रह्मणः साक्षाद्वाचकः” वचनोंमें स्वीकारा गया है. वह तो वाल्लभ वेदान्तकी दृष्टिसे सर्वथा उचित ही है. फिरभी इन दोनों वाक्योंकी भागवतपुराणके “शब्दोऽपि बोधकनिषेधतयात्ममूल-मर्थोक्तमाह यदृते न निषेधसिद्धिः” वचनके साथ संगति जो इस रूपमें दिखलायी गयी है कि सभी शब्दोंकी साक्षाद्वाचकता वास्तविकी न हो कर औपचारिकी होती है. यहां औपचारिकी साक्षाद्वाचकता और गौणी वाचकता के प्रभेदका स्पष्टीकरण प्रबन्धकारने किया होता तो बात कुछ अधिक स्पष्ट हो पाती. वैसे वाल्लभ वेदान्तके अनुसार तो लौकिक शब्द या वाक्यों के लोकव्यवहारमें साक्षाद्वाच्य तो ब्रह्मके सदंशभूत लौकिक नाम रूप या कर्म ही होते हैं; क्योंकि, वे देश-काल-वस्तुपरिच्छेदोपाधिक लोकव्यवहारोपयोगी संकुचितशक्तिग्रहानुसार वाचकतया वाच्यतया या वाच्याश्रितक्रियाके रूपमें वाच्यावलम्बन बनते हैं. स्वयं अंशी सच्चिदानन्द ब्रह्म नहीं होता, सकलविधवाचकसमष्टिका असंकुचितवृत्त्या वाच्य होनेके कारण. अतएव एक किसी वाचकव्यष्टिके वाच्यार्थतया उसे परिच्छिन्न बनानेपर श्रुति “नेति-नेति” निषेध कर देती है. फिरभी सभी ‘घटा’दि वाचक शब्द व्यवहारमें संकुचितवृत्त्या जिस पृथुबुध्नोदराकृतिरूप धर्मविशेषके होते हैं और व्यवहारमें ही असंकुचितवृत्त्या जिस सद्वस्तुरूप धर्मकि वाचक होते हैं, उस धर्मीकी अपेक्षासे ही सकल पदवाच्यता ब्रह्मकी निरूपित की गयी है. अतएव व्यवहारमें ऐसा बोध न स्वीकारनेपर, अर्थात् धर्मिरूप सद्वस्तुको वाच्य न माननेपर तो शून्यवादप्रसक्ति ही हो जायेगी. स्वयं श्रीशङ्कराचार्य

भी, अतएव, “न तावदुभयप्रतिषेधः उपपद्यते शून्यवादप्रसङ्गात्. कञ्चिद्धि परमार्थम् आलम्ब्य अपरमार्थः प्रतिषिध्यते यथा रज्ज्वादिषु सर्पादयः[यह तो विवर्तवाद स्वीकारा है अन्यथा “इह भूतले घटो नास्ति” प्रयोगमें निषेधका अपारमार्थिक ही होना अनिवार्य नहीं है.]... तच्च ब्रह्मावसाने प्रतिषेधे समञ्जसं भवति, अभावावसानेतु प्रतिषेधे किं ‘सत्यस्य सत्यम्’ इति उच्येत?” (ब्र.सू.भा.३।२।२२) इस प्रतिपादनमें इतना तो स्वीकारते ही हैं कि निषेध अभावावसायी न हो कर सद्वस्तु ब्रह्मावसायी होना चाहिये. यही सद्वस्तुरूप मूलभूत धर्मी असंकुचितवृत्त्या सकलशास्त्राभिधेय है. अतः लौकिक शब्दोंसे देश=काल-वस्तुपरिच्छेदरहित उस ब्रह्मका सत्त्वेन बोध होनेपर भी ब्रह्मत्वेन बोध ब्रह्मज्ञानसे पूर्व सुलभ नहीं होता. एतावता अलौकिक शब्दराशि ॐ कारादि भगवन्नाम या श्रुत्यादिशास्त्रों का भी वह साक्षाद्वाच्य नहीं बनता ऐसी धारणा उचित नहीं है. क्योंकि ऐसा स्वीकारनेपर कहीं तो शब्दोंकी साक्षाद्वाचकता और कहीं अवाचकता का निरूपण करनेवाले शास्त्रीय वचनोंमेंसे किसी एक वचनका प्रामाण्य भी गौण मानना पड़ेगा. अतः लौकिक सामर्थ्यसे अवाच्य-अप्रमेय-अधोक्षज भी ब्रह्म निजसामर्थ्यवश वाच्य-प्रमेय-प्रत्यक्षग्राह्य बन सकता है, ब्रह्मकी ऐसी विरुद्धधर्माश्रयता मान लेनी उचित लगती है. लौकिकशब्दोंसे सदंशत्वेन वाच्य होनेपर भी उस सद्वस्तुकी अपरिच्छिन्न सदानन्दात्मकता एकमेवाद्वितीयता परिगृहीत नहीं हो पाती है, वह तो ॐ कारादिसदृश श्रुत्यादिपदवाक्योंद्वारा ही अभिहित हो पाती है. अतएव श्रीधरस्वामी भी ॐ कारको लौकिक शब्दोंसे विसदृश स्वीकारते हुवे कहते हैं “‘स’ इति सर्वमन्त्राणाम् उपनिषद्रहस्यं सूक्ष्मरूपम् इत्यर्थः. तत्र हेतुः ‘वेदानां बीजं’ कारणं, बीजत्वेऽपि अविकारिताम् आह ‘सनातनं’ सदा एकरूपं, तस्य ब्रह्मरूपत्वात्” (भावा.दीपि.१.२।६।४१). स्वयं भगवत्पाद श्रीशङ्कराचार्य भी “परापरब्रह्मदृष्ट्या हि उपास्यमानः ॐ कारः शब्दमात्रोऽपि परापरब्रह्मप्राप्तिसाधनं भवति, सहि आलम्बनं ब्रह्मणः परस्यापरस्य च... अभिधानतन्त्रं हि अभिधेयमित्यतः इदं सर्वम् ॐ कारः इति उच्यते” (तैत्ति.उप.भा.१।८) इस शब्दावलीमें निरूपित प्राप्तिसाधनता स्ववाच्यानुभूति-

जनकतारूपा न हो तो ॐ कारका अन्य लौकिक शब्दोंसे वैलक्षण्य दुर्निरूप्य हो जायेगा. अतः 'सर्वे वेदा यत्पदमामनन्ति' न्यायके अनुसार अन्य भी अलौकिक शब्दराशिको ऐसे ही स्वीकारना पड़ेगा. इसके अलावा "शब्दोऽपि बोधकनिषेधतयात्ममूलमर्थोक्तमाह यदृते न निषेधसिद्धिः" वचनके आधारपर पारमार्थिकी अवाच्यता और "मां विधत्तेऽभिधत्ते मां" वचनके आधारपर व्यावहारिकी अभिधेयता ब्रह्मकी स्वीकारनेमें वाल्लभ वेदान्तके दृष्टिकोणके अनुसार द्वितीय वचनगत सम्पूर्ण वचनावली "किं विधत्ते किमाचष्टे किमनूद्य विकल्पयेद् इत्यस्या हृदयं लोके नान्यो मद्देव कश्चन, मां विधत्तेऽभिधत्ते मां विकल्प्यापोहयतेऽहम्, एतावान् सर्ववेदार्थ शब्दआस्थाय मां भिदां, मायामात्रमनूद्यान्ते प्रतिविध्य प्रसीदति" (भाग.पुरा.१-१।२१।४२-४३) के अवलोकन करनेसे यह स्पष्ट हो जाता है कि शून्यवादसे बचनेकेलिये 'बोधकनिषेधतया आत्ममूल सद्वस्तुरूप अर्थ' कहो; अथवा 'विधेयार्थ' 'अभिधेयार्थ' या 'विकल्पपूर्वक अपोहचार्थ' या 'मायामात्ररूप अनूद्यार्थ' कहो सभी तरहके शब्दोंद्वारा कहे जाते अर्थ तो स्वयं भगवान् ही बने हैं. अब इनमेंसे किसी एक रूपमें भगवान्को पारमार्थिकतया निरूप्य मानना और अपररूपमें व्यावहारिकतया यह तो मायावादी विचारशैली है. ऐसे विरोधाभास पारमार्थिक भगवत्स्वरूप और पारमार्थिक भगवल्लीला में प्रकट होता होनेसे ब्रह्मकी विरुद्धमाश्रयता सिद्ध होती हैं ऐसी धारणा ब्रह्मवादी विचारशैली है.

"सैषा विष्णोर्महामाया...भूतेषु गुणवृत्तिभिः" वचनमें जो 'गुणवृत्ति' पद आया है वह तो शब्दकी गौणी वृत्तिका वाचक न हो कर मायाकी सत्त्वरजस्तमोगुणात्मिका वृत्तिका वाचक है. कमसे कम भावार्थदीपिकाकार तो ऐसा ही स्वीकारते हैं " 'गुणवृत्तिभिः' क्रोधादिभिः सह देहेषु मुह्यन्ति" (भावा.दीपि.१।२।६।२९). अतः स्पष्ट ही यह विधान अनवधानतामूलक प्रतीत होता है. इसी तरह "येन वाग् व्यज्यते..." (भाग.पुरा.१।२।६।४०) वचनमें भी भावार्थदीपिकाकारके अनुसार तो शब्दकी व्यञ्जना वृत्तिका निरूपण अभिप्रेत न हो कर "कोऽसौ

ॐ कारः तं विशिनष्टि सार्धेन 'येन वाग्=बृहती व्यज्यते' (भावा.दीपि.१२।६।-४०) अर्थात् स्वयं वाणीकी अभिव्यक्ति ही यहां विवक्षित लगती है नकि व्यञ्जनया अर्थाभिव्यक्ति. अस्तु.

प्रस्थानरत्नाकरकारके “वेदएव प्रमाणम्. सच आप्तोपदेशरूपः.. आप्तश्च यथास्थितार्थवादी... उत्तरोत्तरञ्च एषाम् आप्तताधिक्यात् परमाप्तत्वम् ईश्वरे पर्यवस्यतीति तदुपदेशरूपो वेदएव अनपेक्ष्य प्रमाणम्” निरूपणकी आलोचना करते हुवे प्रबन्धकारने सर्वप्रथम “ ‘व्यवहारे भाट्टनयः’ इति प्रायो वेदान्तेषु व्यावहारिक्यां स्थितौ पूर्वमीमांसासिद्धान्तानामेव आनुगुण्यं स्वीकृतम्” ऐसा उद्गार प्रकट किया है. वस्तुतः यहां “प्रायो वेदान्तेषु” पदोंद्वारा केवलाद्वैती वेदान्तके विविध भामती-विवरणादि प्रस्थान अभिप्रेत हों तो वे तो औपाधिकद्वैताद्वैती विशिष्टाद्वैती द्वैताद्वैती द्वैती विशेषाद्वैती अविभागाद्वैती या शुद्धाद्वैती वेदान्तोंके आर्दशतया मान्य हों यह आवश्यक नहीं. सो “व्यवहारे भाट्टनयः” की धारणा अन्य वेदान्तके सम्प्रदायोंकेलिये तो बन्धनकारी मानी नहीं जा सकती है. अतः ‘वेदान्तेषु’ पदप्रयोगका औचित्य समझमें नहीं आता है. अतएव “आप्तगुणसंक्रान्तिवशात् वेदप्रामाण्य अभीष्ट नहीं है” ऐसा पूर्वमीमांसकोंका विधान भी अन्यान्य वेदान्तिओंकेलिये वेदाज्ञोपम नहीं हो पायेगा. अतएव वेदोंकी आप्तोपदेशरूपता तथा अपौरुषेयता परस्परव्याघातरूपा नहीं; क्योंकि, हमारे मतमें ब्रह्म दिव्याकार पुरुषविध भी है और अपुरुषविध=निराकार-व्यापक भी. अतः वेद किसी लौकिकपुरुषकी बुद्धिसे परिकल्पित नहीं इस अर्थमें वह अपौरुषेय है साथ ही साथ “...कल्पादौ अजस्य हृदि सर्ती सृष्टिविषयां स्मृतिं वितन्वता येन प्रचोदिता सती सरस्वती वेदरूपा वाक् तस्य मुखतः किल प्रादुर्भूता... उत्पत्तिसमयएव वेदाः गर्भे यस्य. साक्षाद् हरिः यद् आह” (भावा.दीपि.२।४।२२-२५) इस श्रीधरस्वामीकी स्वीकृतिके आधारपर भी वेदोंकी आप्तोपदेशरूपता भी सहज ही सम्भव है. जैसे केवलाद्वैत सम्प्रदायमें भगवत्पादश्रीशंकराचार्य या श्रीश्रीधरस्वामी को अनाप्त तो कदापि माना नहीं जा सकता है, वैसे ही परमेश्वरको तो वेदान्तके किसी भी सम्प्रदायमें अनाप्त

नहीं माना जा सकेगा! वेदोंका स्वतःप्रामाण्यवादके अवलम्बनद्वारा प्रामाण्याङ्गीकार एक कथा है तथा ऐसे वेदकी परमेश्वरोपदिष्ट शब्दतया परमाप्तवचनता अपरकथा है इनमें परस्पर विरोधाभासकी कोई कल्पना उठ नहीं सकती. ईश्वरास्तित्ववादिओंकेलिये तो. हां, केवलाद्वैतवेदान्तमें वह ईश्वर भी मायाख्यकामधेनुका एक ज्येष्ठ वत्सतर है यह दूसरी कथा है. एतावता है ही नहीं अथवा अनाप्तपुरुष है ऐसा तो कहा नहीं जा सकता है. श्रीचित्सुखमुनिने 'यथादृष्टार्थवादिता'रूप आप्तत्वलक्षणका जो प्रत्याख्यान किया है, वह प्रस्थानरत्नाकरोक्त 'यथास्थितार्थवादिता'के प्रसंगमें तो अप्रसक्त ही है. श्रीचित्सुखमुनिकृत आप्तत्वका प्रत्याख्यान केवलाद्वैतवादमें आप्तवचनतया स्वीकार्य होगा या अनाप्तवचनतया अस्वीकार्य? लगता है कि यहां तो उभयतोपाशा रज्जु ही है! आप्ततामूलक प्रामाण्यपरिकल्पनाके मूलान्वेषणार्थ प्रबन्धकारको जैनधर्मावलम्बी श्रीवादिदेवसूरीके प्रमाणनयतत्वालङ्कारतक धावनक्लेश न करना पड़ता यदि "यद्वै किञ्च मनुः अवदत् तद् भेषजम्" (तैत्ति.संहि.२।२।१.०।२) श्रुतिप्रशंसित यह मानववचन "आप्ताः सर्वेषु वर्णेषु कार्याः कार्येषु साक्षिणः सर्वधर्मविदोऽलुब्धा विपरीतांस्तु वर्जयेत्" (मनुस्मृ.८।६३) दृष्टिगत होता तो. रही बात उत्तरोत्तराप्तताधिक्यकी धारणाके शब्दप्रामाण्यके मूलपर कुठाराघातरूप होनेकी, तो अन्यान्य मतोंकी इस विषयमें जो भी धारणा हो केवलाद्वैतवादीकेलिये तो यह स्वतः अभिमत होनी चाहिये थी. क्योंकि असद्वादकी अस्वीकृतिपूर्वक प्रातिभासिक व्यावहारिक पारमार्थिक सत्ताओंकी उत्तरोत्तर अबाध्यताओंको वहां स्वीकारा ही गया है. अतः शब्दोच्चारयिताओंमें भी किसीका ^१प्रातिभासिकबोधमूलक वचन, किसीका ^२व्यावहारिकबोधमूलक वचन, किसीका ^३भक्तिसिद्धान्तदृष्ट्या भक्तिभावमूलक वचन, किसीका ^४ज्ञानसिद्धान्तदृष्ट्या पारमार्थिकबोधमूलक वचन तो अन्तमें "अवचनेनैव प्रोवाच"रूप "वचनाविषयबोधमूलक वचन यों ^५अनाप्तत्व, ^६आप्तत्व, ^७आप्ततरत्व, ^८आप्ततमत्व; और, ^९परमाप्ततमत्व स्वीकारनेमें क्या आपत्ति हो सकती है? अन्यथा चतुर्विध ^{१०}प्रतिभासकालाबाध्यता ^{११}ब्रह्मज्ञानेतराबाध्यता ^{१२}आवरणापगम होनपर भी भक्तिभावरूप विक्षेपकी

उपासनार्थ कल्पिता अबाध्यता और अन्तमें *आवरणविक्षेप दोनोंकी निःशेषनिवृत्तिसे उपलक्षिता आत्यन्तिकी अबाध्यता भी कैसे उपपन्न हो पायेंगी ! संक्षेपशारिरककार तो सुस्पष्ट शब्दोंमें “आरुह्य भूमिमधरामितराधिरोढुं शक्येति शास्त्रमपि कारणकार्यभावम् उक्त्वा पुरा परिणतिप्रतिपादनेन सम्प्रत्यपोहति विकारमृषात्वसिद्धयै. विवर्तवादस्य हि पूर्वभूमिर्वेदान्तवादे परिणामवादो, व्यवस्थितेस्तत्परिणामवादे स्वयं समायाति विवर्तवादः. कृपणधीः परिणाममुदीक्षते क्षपितकल्मषधीस्तु विवर्ततां स्थिरमतिः पुरुषः पुनरीक्षते व्यपगतद्वितयं परमं पदम्.” (संक्षे.शारि.२।६०, ६१, ८९) यों उत्तरोत्तरोत्तराभिम-
तिका उत्तरोत्तरप्रामाण्य स्वीकारते हैं ही. अतः इस व्यवस्थामें जैसे प्रामाण्यमूलपर कुठाराघात नहीं होता वैसे उत्तरोत्तराप्तताधिक्यकी धारणामें भी होना तो नहीं चाहिये, आभाससमानयोगक्षेमतावश.

इसके अलावा इस सन्दर्भमें यह भी विचारणीय है कि वेदोंका अपौरुषेयशब्दतया प्रामाण्य तो एक ग्राह्य धारणा हो सकती है परन्तु कौन सी शब्दराशि वेदात्मिका है और कौन सी वेदात्मिका नहीं यह तो केवल अपौरुषेय शब्दोंके आधारपर सिद्ध होनेवाली कथा नहीं है. कौन नहीं जानता कि मठाम्नायोपनिषद् परमहंसोपनिषद् या सामरहस्योपनिषद् अल्लोपनिषद् जैसे अनेकानेक धूर्तजनव्यसनोपनिषदोंको अपौरुषेयशब्दतया कैसे स्वतःप्रमाणतया मान्य रखवा जा सकता है? अगतिकतया शिष्टादृत शब्दराशि ही अपौरुषेयशब्दतया मान्य रखनी पड़ेगी. अब ‘शिष्टजन’ कहो या ‘आप्तपुरुष’ कहो इसमें अन्तर कहां पड़ता है? अतएव “तथा वैदिकानामेव अविगीतपरम्परया परिग्रहो वैदिकत्वस्मरणं च शिष्टानां नासति वेदमूलत्वे अवकल्प्यते” (शास्त्रदीपि.१।३।१) ऐसा स्वीकार करके स्वयं भाट्टाग्रगण्य श्रीपार्थसारथि मिश्रने भी स्मृतिप्रामाण्यके सन्दर्भमें अपौरुषेयशब्दराशिके स्वतःप्रामाण्यवादपर निर्भर होनेके बजाय शिष्टजनपरिग्रहतामूलक प्रामाण्यपर निर्भर होना क्या अभीष्ट नहीं माना है? इस स्वीकृतिका आप्तपुरुषवचनप्रामाण्यकी धारणासे क्या अन्तर रह जाता है ?

इसके बाद प्रबन्धकार जाति या व्यक्ति मेंसे जातिके बजाय व्यक्तिमें शक्तिको स्वीकारनेके प्रस्थानरत्नाकरीय पक्षकी समालोचनार्थ कहते हैं:

अत्र गोस्वामिभिः ^(क)ब्रह्मवादमहास्त्रद्वारेण महता अध्यवसायेन च ^(ख)जातौ सङ्केतो वा व्यक्तौ वा इति नैयायिकमीमांसकवैयाकरणादीनां शिरसि सततं व्यालम्बमानस्य शङ्काशिलोच्चयस्य पक्षच्छेदो निपुणं व्यधायि इति सत्यं किन्तु तार्किकधिया व्यक्तावेव सङ्केतग्रहसिद्धान्ते आनन्त्यव्यभिचारयोः समापत्तिः तदवस्थैव. ^(ग)यदि “सर्वं ब्रह्म” इति धिया सर्वस्य सर्वदेव सर्वत्र सङ्केतो युज्येत तदैव एष समाधिः सङ्गच्छेत. लोकव्यवहारे “घटोऽयम्”-“पटोऽयम्” इति स्थलेषु “ब्रह्मेदं-ब्रह्मेदम्” इति अनुभवविरहात् क्वचित् कस्यचित् च तद्भावस्य निरवद्यत्वेऽपि व्यवहारस्यैव उच्छिन्नत्वाद् अद्यापि इयम् उभयतः पाशारज्जुः. ^(घ)वस्तुतस्तु जातावेव सङ्केतोऽभ्युगमनीयः तस्याएव व्यावहारिकधिया अनेकसमतत्वेऽपि एकत्वस्वभावाद् व्यक्तेः आक्षेपशालित्वात् च. ^(ङ)परमार्थतस्तु ज्ञानस्वरूपे ब्रह्मणि शब्दसङ्केतएव न युज्यते इति अस्माभिः पूर्वमेव (श्रीमद्भागवतप्रस्थानम् अनुसृत्य शब्दस्वरूपं प्रतिपादयद्भिः) अभ्यध्यायि.

यहां निबन्धके तत्तदंशोंके साथ ^(क-ङ) कोष्ठकोंका विन्यास मैने किया है, आलोच्यांशको दृष्टिसुगम बनानेको. तदनुसार—

सर्वप्रथम ^(क)अंशमें ब्रह्मवादको ‘महास्त्र’ जो कहा गया है, उसे उपालम्भ या उपहास के रूपमें न ले कर वाल्लभ वेदान्तके बारेमें प्रयोगौचितीके रूपमें ही लेना चाहिये. क्योंकि स्वयं श्रीशंकराचार्य बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्यमें तथा श्रीहर्ष खण्डनखण्डखाद्य में इस बारेमें कुछ मननीय विधान करते हैं:

(१) तस्मात् तार्किकचाटभट्टराजाप्रवेश्यम् अभयं दुर्गम् इदम् अल्पबुद्ध्यगम्यं शास्त्रगुरुप्रसादरहितैः च... “तदेजति तन्नैजति तदूरे तद्वन्तिके” इत्यादिविरुद्धधर्मसमवायित्वप्रकाशकमन्त्रवर्ण-भ्यश्च. गांतासुच “मत्स्थानि सर्वभूतानि” इत्यादि. तस्मात् परब्रह्मव्यतिरेकेण संसारी नाम नान्यद् वस्त्वन्तरम् अस्ति. तस्मात् सुष्ठूच्यते “ब्रह्म वा इदमग्र आसीत् तद् आत्मानमेव अवेद् ‘अहं ब्रह्मास्मि’ इति” “नान्यदतोऽस्ति द्रष्टृ नान्यदतोऽस्ति श्रोतृ” इत्यादिश्रुतिशतेभ्यः. तस्मात् परस्यैव ब्रह्मणः सत्यस्य सत्यं नामोपनिषत्परा”(बृह.उप.शां.भा.२।१।२०).

(२) एकं ब्रह्मास्त्रमादाय नान्यं गणयतः क्वचिद् आस्ते न धीरवीरस्य भङ्गः सङ्गरकेलिषु (खण्ड.खा.१।१५).

अतः ऐसे विरुद्धधर्माश्रयरूप अभय ब्रह्मदुर्गमें बैठ कर और अप्रतीकार्य ब्रह्मास्त्रका सन्धान करनेवाले हम ब्रह्मवादी यह पूछना चाहेंगे कि वागसामर्थ्येन स्वरूपेण अवाच्य होनेपर भी अकुण्ठवाच्यवाचकशक्ति (द्रष्ट.भा-ग.पुरा.१.०।१६।४३)से सम्पन्न ब्रह्म अपनी आत्मरमणात्मिका लीलाके प्रकटनार्थ परमार्थतया सर्वशब्दवाच्य भी क्यों नहीं हो सकती? अतः जब भी कोई ब्रह्मवादी ऐसे ब्रह्मका प्रतिपादन करेगा तब तार्किकोंको तो आनन्त्य-व्यभिचारादि दोषोंकी समापत्ति यदि न लगती हो तो, श्रीशंकराचार्यकी अभिमतिके अनुसार, ब्रह्म विरुद्धधर्मसमवायी तार्किकाप्रवेश्य अभयदुर्ग ही नहीं रह जायेगा!

(ख) जहां तक आनन्त्य और व्यभिचार दोषोंका प्रश्न है तो उस विषयमें यह ज्ञातव्य है कि इस विषयका विस्तृत विचार प्रस्थानरत्नाकरकारने ब्रह्मसूत्र “शब्दइति चेन्नातः प्रभवात् प्रत्यक्षानुमानाभ्याम्” (ब्र.सू.१।३।२८) के भाष्यप्रकाशमें किया ही है. फिरभी संक्षेपमें यह कहा जा सकता

है कि “ज्ञानमात्रं परं ब्रह्म परमात्मेश्वरः पुमान् दृश्यादिभिः पृथग्भावैर्भगवानेक ईयते... ज्ञानमेकं पराचीर्निरिन्द्रियैर्ब्रह्म निर्गुणम् अवभात्यर्थरूपेण भ्रान्त्या शब्दादिरूपिणा” (भाग.पु. ३।२३।२६-२८) वचनकी सुबोधिनी तथा प्रकाश यहां दिङ्निर्देशतया भलीभांति अवलोकनीय हैं. यहां यह प्रतिपादित हुवा है कि उपनिषद्वेद्य एक नित्याविर्भूत चैतन्यको ‘ज्ञान’ यहां कहा गया है. वही ज्ञान स्वेच्छया प्रकट होनेपर ‘ईश्वर’ पदवाच्य बन जाता है. उसी ज्ञानको जब अन्तर्दृष्टिद्वारा आत्मत्वेन कोई अनुभूत कर पाये तो उसे ‘परमात्मा’ कहा जाता है. उसे ही ईश्वरमाहात्म्यज्ञानात्मिका या ईश्वराज्ञानात्मिका बहिर्दृष्टिद्वारा देखनेपर वह ईश्वर या काल रूपेण भी अनुभूत होता है. वही ज्ञान भक्तिज्ञानान्यतरात्मिका उपासनादृष्टिद्वारा परब्रह्म-पुरुषोत्तमतया अथवा अक्षरब्रह्मतया भी अनुभूत होता है. और उसी ज्ञानको व्यवहारदृष्ट्या निहारनेपर क्षरपुरुषतया भी वह अनुभूतिगोचर होता है. जैसे एक ही देवदत्त किन्हींकेलिये पुत्र या भाई तो अन्य किन्हींकेलिये पति या पिता आदि अनेक भावभेदानुसारी शब्दोंद्वारा परमार्थतया व्यवहार्य बनता है, वैसे ही ब्रह्म स्वयं “सर्वाणि रूपाणि विचित्य धीरः नामानि कृत्वाभिवदन् यद् आस्ते” (तैत्ति.आ. ३।१.२।७) वचनके अनुसार सारे रूपों और नामों को स्वयं ही धारण करता है. अतः सभी नामोंका प्राथमिक अर्थ तो ब्रह्म ही होगा. अन्य कुछ हो ही नहीं सकता, श्रुतिप्रामाण्यावादीकेलिये ! सजातीयविजातीयस्वगतभेद-रहित एकमेवाद्वितीय सच्चिदानन्द ब्रह्म ही लीलार्थ तत्तत् सजातीयविजातीयस्वगत-भेदभिन्न अनेकविध रूपोंमें प्रकट होता है. इन अनेकविध रूपोंकी तत्तन्नाम्ना अभिधेयता भी वही प्रकट करता है. वेदबीजरूप ॐ कार, वेदजनिका गायत्री और सकल वैदिकादि शब्दराशि की साक्षात् स्ववाचकता, अर्थात् उभयथा शब्द-अर्थ या नाम-रूप, का साक्षात्कार जैसे सृष्टिपूर्व वह ब्रह्माजीको कराता है, वैसे ही सृज्यमान रूपोंके साथ शृंगग्राहिकान्यायेन शक्तिसंकोचपूर्वक तत्तद्रूपोंमें संकेतका उपदेश भी वही करता है. तदुत्तरवर्ती सकल ऋष्यादिगण ब्रह्मप्रवर्तित उपदेशपरम्पराके अनुसार तत्तद् अर्थव्यक्तिओंमें

यथायथ शक्तिग्रहपूर्वक शब्दोच्चारणव्यापारमें प्रवृत्त हो जाते हैं। इसमें लक्ष्यमें रखने लायक तथ्य यह है कि “सभी शब्दोंका मूल अर्थ सद्वृत्त ब्रह्म है” ऐसा विधान शब्दार्थके नित्यसम्बन्धकी उपपत्ति है नकि शब्दोंके आधुनिक श्रवणोच्चारणव्यापारमें ब्रह्मज्ञानसे पूर्व होती अर्थावगति या शक्तिस्मरण का निरूपण। ब्रह्माजीको भगवान् ने जब अपने तत्तद् नामोंका संकेत अपने ही तत्तद् रूपोंमें ग्रहण कराया तब तत्तद् रूपोंमें इतरेतरतादात्म्यभावापन्न व्यक्तितया ही कराया था। तदनुकृतिद्वारा ब्रह्माजीने लौकिक तत्तद् अर्थोंका निर्माण किया और उन अर्थोंके अभिधायक शब्दोंके उपदेशकी परम्पराका भी प्रवर्तन किया, स्वसृष्ट देव-ऋष्यादिगणोंद्वारा जाति-व्यक्तिविभाग तो पश्चात् ब्रह्मसृष्ट मानवबुद्धिमें प्रकट हुयी धारणा है। ब्राह्मिक-सदंशोपादानकता इन नाम-रूपोंकी गृहीत न कर पानेके कारण अभेदाध्यवसायको आलम्बनप्रदानार्थ जातिकी और भेदाध्यवसायको आलम्बनप्रदानार्थ व्यक्तिकी कल्पना हमारी बुद्धि करती है। इनमें सदुपादानक रूपात्मक व्यक्तिको केवलाद्वैतवेदान्तकी तरह मिथ्या नहीं माना गया है। केवल जातिको व्यक्तिसे भिन्न पृथक् पदार्थतया अस्वीकार किया जाता है। घटवस्तुमें घटात्मक घटत्वधर्मका अस्वीकार नहीं है। क्योंकि इस घटत्वमें ‘त्व’प्रत्ययवाच्य सत्ता ही तो सदुपादानक घटके स्वकारणतादात्म्यकी गवाही रही है।

(ग) स्वयं प्रबन्धकार भी “परमार्थतया समेऽपि शब्दाः (लौकिकाः वैदिकाः वा) भगवत्पराः किन्तु विक्षेपाख्यया अज्ञानस्य द्वितीयशक्त्या समेषाम् “अयं घटोऽयं पटः” इत्यात्मकः सङ्केतो लौकिकेन कोशाप्तवाक्यादिसङ्केतसाधनेन निर्धार्यते” जब स्वीकारते ही हैं तब यहां भी “यदि ‘सर्वं ब्रह्म’ इति धिया सर्वस्य सर्वदैव सर्वत्र सङ्केतो युज्येत तदैव एष समाधिः सङ्गच्छेत, लोकव्यवहारे ‘घटोऽयं’-‘पटोऽयम्’ इति स्थलेषु ‘ब्रह्मेदं-ब्रह्मेदम्’ इति अनुभवविरहात् क्वचित् कस्यचित् च तद्भावस्य निरवद्यत्वेऽपि व्यवहारस्यैव उच्छिन्नत्वाद् अद्यापीयम् उभयतः पाशारज्जुः” आपत्ति क्यों नहीं उठती? प्रबन्धकार और प्रस्थानरत्नाकरकार के प्रतिपादनोमें अन्तर तो केवल इसी अंशमें है कि घटपटादि पदार्थ आविद्यकविक्षेपरूप हैं या सर्वभवनसमर्थसत्यसंकल्प

परमेश्वरके लीलार्थ परिगृहीत पारमार्थिक नामरूप. अतः उभयत्र आभाससमानयोगक्षेमताका विचार यहां प्रबन्धकारको कर लेना उचित होता. अस्तु, किसीभी स्थितिमें 'घट'पदका शक्तिग्रह एक घटव्यक्तिमें स्वीकारनेपर अन्य घटव्यक्तिका बोध कैसे शक्य होगा इसका स्पष्टीकरण तो: सकल घटरूपोंमें सदंशोपादानक रूपविशेषात्मना अभेद होनेसे उसे शक्य माना है. अतएव पत्रावलम्बनम् नामक ग्रन्थमें श्रीवल्लभाचार्य महाप्रभुने यह स्पष्टीकरण दिया है कि "घटत्वम् इति घटगतो धर्मः कश्चिद् यत्सद्भावाद् 'घट'पदवाच्यता धर्मिणः... तथाच घटत्वं नाम नाम सतो व्यापकस्य वा धर्मः इति उक्तं भवति. एवं पटत्वादिष्वपि. तथाच प्रकृत्यर्थः सन् व्यापको यदा भवति तदैव प्रत्ययार्थेन एकवाक्यता भवति. तथाच सर्वेषाम् एकार्थतैव स्यात्. अतः आकृतिविशेषव्यङ्ग्याः धर्माः ते भिन्नाएव, शक्तिसंकोचेन व्यवहारसिद्धयर्थम् अङ्गीकर्तव्याः" (पत्रावलम्बनम्). इसी तरह रुद्रव्यूहमें जैसे 'रुद्र'पदकी शक्ति, अज एकपाद अहिर्बुध्न त्वष्टा रुद्र हर शम्भु आदि व्यूहान्तर्गत, ग्यारहों रुद्रोंमें अनुगताकारवश गृहीत हो जाती है. वैसे ही सारेके सारे नाम अनेकानेक ब्राह्मिक व्यूहोंके वाचक हैं. यहां आकृतिविशिष्ट व्यक्तिमें शक्ति पर्यवसित होती होनेसे तथा जात्याकृतिमें अभेद होनेसे पुनः घट्टकुटीप्रभातकी शंकाका समाधानः व्यक्तिभिन्न तत्समवेत 'जाति'नामक पदार्थमें शक्ति अस्वीकार्य होनेपर भी व्यक्त्यात्मक तद्भिन्नाभिन्न आकृतिके स्वीकारवशात् घट्टकुटीप्रभातन्यायापत्तिका परिहार भी हो जाता है. प्रस्थानरत्नाकरकारने 'नदी'पदकी जलप्रवाहमें शक्तिके उदाहरणद्वारा व्यक्तिप्रवाहपक्ष भी प्रस्तावित किया उसपर भी कुछ विवेचन अपेक्षित था. यही विषय उल्लिखित ब्रह्मसूत्रमें भी और तद्विस्ताररूप भागवतपुराणमें भी निरूपित हुवा है. इस शास्त्रीय शब्दार्थसम्बन्धस्वरूप और संकेतग्रहैतिह्य के रहनेपर भी "युक्तयः सन्ति सर्वत्र भाषन्ते... मायां मदीयाम् उद्धृच्य वदतां किंनु दुर्घटं, नैतदेवं यथात्थ त्वं यदहं वच्मि तत्तथा एवं विवदतां हेतुः शक्तयो मे दुरत्यया" न्यायेन तर्कमूलक अनुपपत्ति जो स्फुरित होती है, वह भी भगवच्छक्तिविशेषहेतुकी भगवल्लीला ही तो है! फिरभी

प्रस्थानरत्नाकरकारने उल्लिखित तृतीयसुबोधिनीके प्रकाशमें “तथाच ज्ञानरूपएव ब्रह्मणि तदविदुषाम् अर्थ-शब्द-तद्धर्मरूपो भ्रमः” (सुबो.प्रका.३।३२।२८) स्पष्टीकरण दिया ही है. यहां यह सैद्धान्तिकी प्रक्रिया अवधेय है कि स्वयं अर्थरूपता शब्दरूपता और तद्धर्मों की प्रतीति प्रकाशकारको भ्रमतया विवक्षित नहीं प्रत्युत इनमें ब्रह्मरूपता या ब्राह्मिकज्ञानरूपता की अप्रतीति जैसे हमारा अज्ञान है, वैसे ही अब्रह्मात्मक अर्थतया अब्रह्मात्मक शब्दतया या अब्रह्मात्मक तद्धर्मतया इनका प्रतीत होना भी हमारा ब्रह्माज्ञानमूलक अन्यथाज्ञान है, यही अभिप्राय है. अस्तु. इसके बाद प्रबन्धकारका यह विधान कि “वस्तुतस्तु जातावेव सङ्केतो अभ्युपगमनीयः तस्याएव व्यावहारिकधिया अनेकसमतत्वेऽपि एकत्वस्वभावाद् व्यक्तेः आक्षेपशालित्वात् च” तत्त्वप्रदीपिका(चित्सुखी)के “अस्तु तर्हि जातिरेव वाच्या व्यक्तिस्तु तदविनाभावात् लक्ष्या इति चेत् मैवम्, अविनाभावासिद्धेः. किं गोत्वजातेः व्यक्तिमात्रेण अविनाभावः किंवा गोव्यक्त्या? नाद्यः गोत्वजातेः घटादिव्यक्तिभिः अविनाभावाभावात्. न द्वितीयः, आत्माश्रयत्वात्.” (तत्त्व.प्रदी.२परि.) वचनसे विरुद्ध जाती धारणा है. स्पष्ट है कि यहां श्रीचित्सुखमुनि जातिकी सदसद्विलक्षण अनिर्वचनीयता नहीं प्रत्युत स्वरूपानिर्वचनीयता सिद्ध करना चाहते हैं. यदि व्यवहारमें जाति पदार्थतया स्वीकार्य हो तो स्वरूपानिर्वचनीयता तो पुनः पदार्थताके प्रत्याख्यानमें पर्यवसित हो जायेगी!

(घ) अतः प्रबन्धकारकी यह धारणा कि परमार्थतः जातिव्यक्तिविभाग मिथ्या होनेपर भी व्यावहारिकसत्ता उसकी मान्य है, यह धारणा वेदान्तपरिभाषाके: “‘घटोऽयम्’ इत्यादिप्रत्यक्षं हि घटत्वसद्भावे मानं न तु तस्य जातित्वेऽपि” (वेदा.परि.प्रत्य.परि.) विधानसे सुसंगत नहीं लगती है. अतएव “व्यवहारे भाट्टनय” की स्वीकृतिके अनुरूप ब्रह्मसूत्रभाष्यमें श्रीशंकराचार्य भी आकृतिविशिष्ट व्यक्तिमें ही शक्ति स्वीकारते हैं (द्रष्ट.१।३।२८)

(ड) इसके बाद प्रबन्धकारका यह विधान कि “परमार्थतस्तु ज्ञानस्वरूपे ब्रह्मणि शब्दसङ्केतएव न युज्यते इति अस्माभिः पूर्वमेव (श्रीमद्भागवतप्रस्थानम् अनुसृत्य शब्दस्वरूपं प्रतिपादयद्भिः) अभ्यध्यायि.” स्वयं प्रबन्धकारके ही पूर्वोद्धृत “परमार्थतया समेऽपि शब्दाः (लौकिकाः वैदिकाः वा) भगवत्पराः” विधानके साथ वदतोव्याघातरूप प्रतीत होते हैं. क्योंकि या तो प्रथम विधानमें ‘परमार्थस्तु’ पद या द्वितीय विधानमें ‘परमार्थतया’ पद निरस्त करना चाहिये, अन्यथा वदतोव्याघात सुस्पष्ट है. वैसे वाल्लभ दृष्टिकोण एतद्विषयक श्रीवल्लभाचार्य महाप्रभुने भागवतसुबोधिनीमें :

“रूपसृष्ट्यपेक्षया नामसृष्टिः विलक्षणा — अन्तवती रूपसृष्टिः अनन्ता नामसृष्टिः, स्थूला रूपसृष्टिः सूक्ष्मा नामसृष्टिः, विकृता रूपसृष्टिः कूटस्था अविकृता नामसृष्टिः, जडरूपा रूपसृष्टिः... बोधरूपा नामसृष्टिः. ननु एवं नामसृष्टौ जगद्विलयप्रसङ्गः तत्र आह ‘नानावादानुरोधाय’ इति, सिद्धान्ततदाभासतत्पाषण्डरूपा नानावादाः तेषाम् अनुरोधो यस्य, सर्वैरेव यथा निरूप्यते तथा भगवान् भवतीति. तत्र उपपत्तिम् आह ‘वाच्यवाचकशक्तये’ इति, वाच्यो अर्थो वाचकः शब्दः, उभयत्रापि शक्तयो यस्य. यथैवार्थं वक्तुम् इच्छति तथैव अर्थो भवति तं प्रति, सर्वस्यापि शब्दस्य. यथैव अर्थं वक्तुम् इच्छति तथैव अस्मिन् शब्दे तदर्थं शक्तयो भवन्ति. ऊतिः अत्र स्पष्टैव.”

(भाग.सुबो.१.०।१३।४३).

अतः नामसृष्टि अजड़ात्मिका होनेके कारण उससे वाच्य या प्रकाश्य होनेमें वैसे भी स्वयंप्रकाश्यताको हानि नहीं पहुंचती. अतः ब्रह्मको सर्वथा अवाच्य मानना वाल्लभ वेदान्तको कथमपि अभीष्ट नहीं है.

इसके बाद “शब्दानां प्रवर्तकत्वप्रसङ्गे भगवतएव प्रवर्तकत्वम्” विषयक चर्चाके सन्दर्भमें विद्वान् प्रबन्धकार कहते हैं कि “परमार्थदृशा समेष्वपि कार्याकार्येषु भगवत्प्रेरकत्वं निर्बाधं किन्तु व्यावहारिकदृष्ट्या शब्दस्यापि प्रेरकत्वं न शक्यम् अपलपितुं शब्दस्यापि भगवत्स्वरूपत्वात् प्रवर्तनायां च अवश्यमेव वाक्तृत्वस्य अनुवेधत्वात्. यथा श्रीमद्भागवते ‘कर्माकर्मविकर्मेति वेदवादो न लौकिको वेदस्य विद्यमानत्वात् तत्र मुह्यन्ति सूरयः’” इस सन्दर्भमें तैत्तिरीयोपनिषद्के शांकरभाष्यकी आनन्दगिरिकृत व्याख्याके उपक्रमगत ये अंश अवलोकनीय हो सकते हैं:

“कर्मानुष्ठाने हेतुः नियोगः, तस्य प्रमाणसिद्धिसिद्धत्वात् न विद्यया विरोधः इति आङ्ग्य आह ‘कर्महेतुः कामः स्यात् प्रवर्तकत्वात्’. ‘अस्य इदं साधनम्’ इत्येतावत् शास्त्रेण बोध्यते. यस्य यत्र अभिलाषः स तत्र कामतएव प्रवर्तते. अतो न नियोगस्य प्रवर्तकत्वसम्भवनापि इति अभिप्रायः.”

स्पष्ट है कि यह विधान पारमार्थिक अभिप्रायवश नहीं प्रत्युत व्यावहारिक अभिप्रायवश ही किया गया है. अतः इस अंशमें केवलाद्वैतवेदान्त और शुद्धाद्वैतवेदान्त के बीच तो परस्पर सहमति ही है. सम्भवतः प्रबन्धकार यहां केवलाद्वैतसे भी स्वतन्त्र अपना कोई पक्ष उपस्थापित करना चाहते हैं.

अस्तु. प्रकृतमें ये कुछ उल्लेखनीय अनुपपत्तियां प्रस्तुत प्रबन्धके बारेमें शुद्धाद्वैतवादी दृष्टिकोणके आधार प्रस्तुत की जा सकती हैं. एतावता प्रबन्धप्रतिपाद्य विषयके निरूपणमें जो अर्थगाम्भीर्य शास्त्रवैदुष्य वाचोविन्यास-नाविन्य और निरूपणसौष्टव प्रकट हुवा है, उसकी प्रशंसा किये बिना इस प्रत्यालोचनको उपसंहृत करना स्वयं मेरी अकृतज्ञताकी गवाही देनेवाली कथा हो जायेगी! अतः प्रबन्धकारके प्रति अपने हार्दिक कृतज्ञताज्ञापन और अभिनन्दन के साथ इस समालोचनाका यहां उपसंहार करता हूं.



The Nature of Śabda in Vyākaraṇa and the Brahmasūtra vis-sa-vis Brahmavidyā in the Prasthānaratnākara

Dr. N. M. Kansara

Puruṣottamajī has discussed, in his *Prasthānaratnākara*, various views about the nature of syllable, that of word and sentence in the larger context of his discussion centered on the Vedic problem of scriptural authority in the matter of the Śuddhādvaita Vedānta as propounded by Vallabhācāryajī. In the course of his very elaborate treatment of the topic mentioned above he has put forth the views of the Ancient Indian Grammarian (Vaiyākaraṇa), the Upaniṣadic Vedāntins as represented by Bādarāyaṇa Vyāsa, and the finally propounded his own Śuddhādvaitist mould.

In the beginning, Śabda as an instrument of valid knowledge stood only for the Vedas. In the course of time, it came to include any authoritative statement even outside the pale of the Vedas. It now stands for verbal testimony as such. Verbal testimony has been said to be comprising of a sentence and a sentence is but a collection of mutually expectant, juxtaposed words signifying meanings, compatible for syntactical relation. Such words, too, are to be meaningful and in the context of verbal testimony vis-a-vis verbal

knowledge, a word is meaningful only in respect of a certain meaning it presents in association with some other kind of a word, used in juxtaposition, and ultimately leading to the said meaning ingrained in the knowledge from the sentence constituted thereof.¹

In the opinion of the ancient Indian Grammarian (Vaiyākaraṇa), referred to and represented herein by Pāṇinī, and elaborated by his commentator Patañjali, a sentence is complete in itself, and possesses an individuality of its own and is not merely an aggregate of a number of terms; it is a class by itself. Although it seems to be a combination of several terms which may, for practical convenience, be viewed as its constituents, but the truth is that it is an indivisible unit. The division of a sentence into terms is absolutely an artificial device, which is resorted to for the sole purpose of enabling the beginner to understand the indivisibility of a sentence, which he fails to comprehend in the early stages of his study. Thus, the grammarian has recognized the indivisibility of a sentence. Thus, Patañjali admits the reality of an indivisible sentence and considers the terms to be unreal entities. But the real credit for logically establishing the indivisibility of sentence goes to Bhartr̥hari, the redoubtable champion of the doctrine of Śabdabrahma. The grammarian maintains that a sentence is indivisible because the opposite theory of division would result in infinite regress or the acceptance of atomism. If sentence is divisible into terms the term into syllables and syllables into letters, there is no a priori reason for stopping short at this stage.³ And, as regards the import of propositions

the grammarian does not deny the obvious fact that words in a proposition denote their meaning piecemeal; this fact has been made the cornerstone of their theories by the Mīmāṃsist and the Naiyāyika. The individual meanings, no doubt, are the initial data and the starting point and they are the inevitable conditions of verbal judgment. But what the grammarian emphasizes and seeks to drive home to the opponent is the incalculable and unpremeditated consciousness of unity, which holds together the different concepts. This unity is an immediate, unanalyzable, unbroken and simple illumination, which the grammarian designates as Pratibhā. It is this that makes discursive thought and pragmatic activity possible of realization.⁵

The Vedāntist regards the import of a class of propositions as revelation of a simple identity. He asserts with conspicuous courage of conviction, which has its parallel only in the grammarian's view that the import of a formal proposition need not necessarily be judgmental in character. The capacity for simple import is not confined to sacred language but is also exhibited by profane texts, particularly the propositions that set forth the definition.⁶ That all definitions have this characteristic import is not open to doubt. However much the thing sought to be defined may vary, there is no departure from the truth that the meaning of the substantive is understood as a simple fact unqualified by the meaning of the adjectival words standing in syntactical relation with it. The meaning of all definitions is an unrelated fact. There is no exception to this rule even when the substantive is defined in relation itself. Relation

when defined stands by itself and has no reference to any further relation, and it is this unrelatedness of the fact understood as its meaning, which is characterized as the import of simple identity. The identity-proposition may be further defined as a proposition which, though consisting of several words having different meanings, culminates in the communication of the meaning of one substantive word only.⁷ Now all definitions will be found to answer to this description. A definition seeks to convey definitive knowledge of one fact, and so the word which stands for this substantive fact, is the only significant expression the meaning of which one endeavors to know. Though the definition is necessarily a proposition consisting of several words related as subject and predicate, its purpose and objective is to state the meaning of the word which denotes this fact. With this background, it may now be convenient to look into the concerned topic treated by Puruṣottamajī with regard to the topic under discussion. His immediately preceding statement is that the syllable, the word and the proposition, all the three of them carry the import. And, consequently, there is no objection in taking all of them to be eternal.⁹

The problem now taken up, on behalf of the grammarian is whether a word and a proposition have the natural capacity to convey the meaning, as maintained by the grammarian. According to the *prima facie* view of the Mīmāṃsaka view of Kumārila Bhaṭṭa, it depends upon their being different from mere syllables. This difference cannot be proved by mere recognition of identity, since recognition is but an adjunct, because

due to difference in the constituent syllables, as for instance in words like āsa, karavāla, kuru, bhāva, etc., one can recognize these words as being different from one another, and without it they would not. The rejoinder to this is that it does not rule against the grammarians. Although the synonyms signify the same object, they are not regarded as identical or the same word. Hence recognition of identity cannot be taken as an adjunct. Similarly, the fact of the difference of significance cannot serve as a cause for difference of words, since it will go against the same word carrying many meanings. The difference between words is in fact conveyed by various factors, such as, sequence of syllables, their being more or less, difference in accent, in sentence, and on the authority of scriptures, as has been admitted by Kumārila himself.¹⁰ This is needed in the Vedas for conveying the import indirectly, and in popular speech it is conducive to poetic astonishment.

The next problem taken up is about the significance of syllables, words and propositions. The opponent argues that since the words convey the meanings, the intended relation (Anvaya) along with the syntactical relation (Saṁsarga-maryādā) will serve as cognitive instrument for their sentence. To this the grammarian replies that since relation is a sort of an utterance, and hence a sort of a sentence, the power of significance ultimately rests in a sentence. A collection of the meanings of individual words cannot convey the significance of their sentence. Words vanish, as they are uttered one after another. To overcome this difficulty the help of their persisting impression will have to be summoned. Several

other Mīmāṃsist alternatives are also posited and ruled out. And, ultimately, in order to guard against the contingency meaninglessness of Mantra, context and scriptures all of that are in the form of sentence or proposition, it is propounded that significance rests in the sentence or the proposition.¹¹ And, as the author adds the special feature in this matter is that in co the meaning of the words it is the power, and memory that are helpful, while in conveying the import of a proposition the memory of the constituent words along with both these is helpful.¹²

Some objections against this pertaining to the contingency of forgetting a few words of a grand proposition (Mahā-vākya) are posited and ruled out, and it is added that the very dictionary definition of the sentence as a combination of noun and verb, or an action endowed with case-relations, recognizes the power of conveying the import.¹³ After removing further objections the author finally resolves that all the three, viz., syllable, word and sentence convey meaning.¹⁴ And, even then the respective power to convey meaning rests in each one of the three, and since as a rule the constituent syllables of a word have no individual meaning, it is proved that the words have infinite forms, both as per their principal and subsidiary usage.¹⁵

Then, in view of Bhartṛhari's statement that there are no syllables in a word, and no constituent sounds in the syllables, and there is no ultimate difference of the words from a sentence,¹⁶ the author posits an objection to the effect that as per the theory of indivisible

identity of eternal idea (Sphota), the threefold classification is useless, the author propounds that in the opinion of ancient grammarians the concept of indivisible identity pertains to the absence of being deficient in constituents.¹⁷ In support of this he has quoted Pāṇini, Māndukyopaniṣad to illustrate that even a single syllable may in certain context carry meaning, as for instance in the case of words of single syllable listed in the Ekākshrakoṣa.¹⁸

It may be contended that the primary and subsidiary usage of words constituting a sentence is untenable since they must necessarily be meaningful, and similarly the subsidiary sentences constituting a big sentence must also be regarded as meaningful. Because a speaker utilizes only the expressive words for conveying the meaning of a sentence. Against this the author replies that the use of words that have no expectancy convey only their individual meaning and hence they will not convey that of the sentence, as in the case of words like cow, horse, man, elephant. in the case of the use of words having mutual expectancy, it only testifies to their being recollected, because the speaker recollects the sense to convey the connection mentally visualized by him and the sense so recollected come to the mind through the words only. In such a situation only those words are used that help recollection. Therefore, the words may not be proved to be non-subsidiary. Similar is the case with the subsidiary sentences of a big sentence, since they become intelligible only so far as they help in recollecting their individual meaning.¹⁹

In the case of the ordinary sentences of people

in general there is a variety of arrangement of words, and consequently their construction is unprecedented. Such an arrangement comes into being after it is conceived mentally, and hence it is not eternal. For this reason their status is lower than that of the Veda, and their non-eternality is desirable. But, the knowledge lasts for a long time. As regards the Vedic propositions they last even longer than the secular ones, since the impressions of the great seers last up to the final dissolution of the word. And even after that they are preserved in God in the form of His outgoing breath²⁰.

Then, presenting the Śuddhādvaitistic viewpoint, Puruṣottamajī states on the authority of the verse “Sa eṣa jīva..” of the Śrīmad Bhāgavata, that in reality all the propositions are eternal being on par with the utterances of God, since it is He only who speaks through our mouths. It may be noted here that from the Śuddhādvaitistic point of view, all the syllables and words ultimately denote God everywhere and hence they are meaning everything, even then they denote particular things due to the contraction of their power.²¹

But, in that case all the secular propositions would have to be regarded as faultless, and consequently the categorization of them as expectant and lacking in it, proper and improper, etc., will have to be regarded as redundant. To overcome this contingency, the author states that just as in the creation of forms the ancient practice of the creator presupposes the adoption of proper constituent elements, in the same manner in the creation of names the ancient practice of the speakers

is the governing factor in adopting proper constituent of a sentence, and it has to be honored.

Nor will there be a contingency of the categorization of statements as authoritative or otherwise getting redundant, because it is practically useful. But the real fact is that since speech is omnifaced, the meaning is in the form of God, it is He who speaks through the syllables, words and sentences. Nor will the secular propositions be proved unauthoritative due to the faults like delusion, laziness, and intention to mislead or misrepresent, lack of skillfulness etc., since all these are superimposed and as such being not integral to words, they cannot spoil the words. In fact these faults would apply rather to the speakers. There is therefore no lack of consistency in holding the syllables, the words and the sentences to be both eternal and omniformed.

And in the case of the Veda proper the significance of the constituents is not mutually contradictory, due to their sole denotation if but God. As to the scriptural proof thereof, the author has quoted from the *Śrīmad Bhāgavata*,²² which declares that all the syllables that are found in the Veda recited by the Brahmins are all the names of God. Further, the *Upaniṣads* declare that everything that is found in this world is contained in the syllable 'Om', and that the syllable 'A' comprises the entire world of speech.²⁴

The next problem raised is that this would entail the redundancy of the division of words as Vedic and

popular (Laukika). Even the difference in the Vedic speech with its fixed accents, etc., will not help, because the identity of the meaning would go against the difference of words. To this the author quotes Pāṇini and Patañjali both of whom differentiate between the Vedic and secular words, and put forth separate illustrations of both the types. In accordance with the tradition, the science of Metrics too treats the characteristics of the sentences in the Vedic and secular meters separately. The method of teaching too is different with regard to their study. And scriptural passages with reference to God as the ultimate goal of the knowledge of the Vedas too support the difference between the Vedic and secular words and sentences.²⁴

Treating the problem of God being the ultimate denotation of the Vedic sentences, Puruṣottamajī emphasizes that since the wise ones take the sentences of the Mantras down to the Vedānta as a full unit, and since that form of God too is consequently full, and since everywhere the Veda is denoted in the form of syllables, etc., there can be no objection against their signifying God.²⁵ And, similarly, the ultimate significance of the Itihāsa and Purāṇa too is the eternal God. All other propositions being created by human intellect are not of such a type. Thus, in accordance with the opinion of the grammarian, and as per the Vedāntic outlook and the Śuddhādvaitistic viewpoints, the eternal relation of the Vedic word and that of the secular word in the form of usage too is ultimately with God, but in the case of the secular sentences it is but imaginary.²⁷

This Śuddhādvaitistic view about the nature of word and meaning is rooted in the ancient Indian mystic tradition of the Ṛgveda which speaks of the secret Name (Nāmā apīcyam²⁷, Nāmāni guhya²⁸), secret words (Ninya vacamsi)²⁹, and also speaks of the speech comprising a thousand syllables (sahasrākṣara)³⁰ residing in the highest region of heaven (Parame vyomani). According to this tradition, a word is deeply rooted in our being and its major aspects are hidden there. Like an iceberg, it reveals only a tiny part of itself. The Ṛgveda further reveals the secret mystic fact that a word exists at four levels and three of them are hidden in the cave of the heart, and it is only the one-fourth part that is revealed in the form of human speech.³¹ Thus, the Ṛgveda as recited by the Brāhmaṇs that we hear is itself only the one-fourth aspect of the real secret lore named as such. It is in the light of this mystic fact that the Ṛgveda declares that the imperishable Ṛks are stationed in the highest heaven where the gods preside. What will one, who does not know this, do with the Ṛks? However, one who knows it resides with them.³² If one ponders over this problem a little, we will realize that the above statements are eminently justified. If we come to think of it, we would feel that we hardly know much of anything. Out world, our life, our spirit remain shrouded in mystery of the world. We know only its outer forms and workings, touches contacts; of the mind we know only its surface layers, its pains and sensations, desires and regrets, and in some measure even its thoughts, hopes and elations. And of the life of being, we neither know its form, nor its end, nor its origin, nor its resting

place, as the Gītā³³ says. It is like a seed containing the tree and the tree becoming the seed again. A word could be said to have three bodies, one inside the other. These could be called physical, subtle and causal. In the first reside the more dormant and direct physical meanings of a word. In the subtle body are contained many seed-meanings which are psychological and psychic in character, where the word pulsates with new life and shines with great inner intelligence. The meanings here are not entirely out of reach, and are revealed to the reflective mind. The causal body, which is the subtlest, contains noumenal meanings on which are founded all the phenomenal meanings of a word, mental or physical. It holds the imperative seed, which renews the word continually; which, like the soul, is the selfsame through all its bodily changes. This is the highest status of a word and it remains indivisible.³⁴ It is what is called Sphota and Śabdabrahma by Bhartṛhari and it is what the Ṛgveda means when it declares that one man indeed seeing speech has not seen her; another hearing her has not heard her; but to another she, like a well-attired loving wife, reveals her person.³⁵

End-notes:

1. Chatterjee K.N.: Word and Meaning— A New Perspective, Chaukhamba Orientalia, Varanasi, 1980, introduction pp. xxiii-xxiv.
2. “तथाच भाष्यम्. न लक्षणेन पदकारा अनुवर्तव्याः, पदकारैर् नाम-लक्षणम् अनुवर्तव्यम्”. महाभाष्य (म.भा.) पाणिनिसूत्र (पा.सू.) ६.१.२०७.
३. Sastri Gaurinath: The Philosophy of Word and Meaning, Sanskrit College, Calcutta, 1959, p. 85-86.
4. *ibid*, pp.253-254.

5. ibid. pp.251-252.
6. Ibid. pp.264-265.
7. “अपर्यायशब्दानाम् एक-प्रातिपदिकार्थमात्रपर्यवसायित्वम् अखण्डार्थता”. तत्त्वदी-
पिका, निर्णयसागर प्रेस, मुम्बई, १९१५, पृष्ठ १११.
८. Sastri Gaurinath: Op. Cit, pp. 275-276.
९. पुरुषोत्तमजी, प्रस्थानरत्नाकर (प्र.र.), पृष्ठ २५, पंक्ति २४. “तस्माद्
वाक्यस्य वाचकत्वं निर्बाधमिति वर्णादयाः त्रयोऽपि वाचका इत्याहुः. तेन
त्रयाणाम् नित्यत्वादिकमपि निर्बाधम्”.
१०. तत्रैव पृष्ठ २५, पंक्ति ३७. “अतएव भट्टवार्तिकेऽपि ‘पदावधारणोपायान्
बाहूनिच्छन्ति सूरयः, क्रमन्यूनातिरिक्तत्वसर्ववाक्यश्रुतिस्मृतिः.’ ”. (प्र.र.
was edited by Pandit Ratna Gopal Bhāṭṭa, Chowkhamba
Sanskrit Series, No. 144, Benares, 1909. But the readings,
and page and line number, adopted here are according
to the text as edited by Pt. Maganlal Shastri.)
११. तत्रैव. पृष्ठ २६, पंक्ति १८ “अतः सर्वपक्षाणाम् अनुपपन्नत्वात् तदप्युपगमे
वाक्यार्थसमाख्याविरोधाद् वाक्यरूपाणां मन्त्रप्रकरणशास्त्राणाम् अनर्थकत्वप्रस-
ङ्गाच्च वाक्यमेव वाचकम्”.
१२. तत्रैव. पृष्ठ २६, पंक्ति १९ “एतावान् परं विशेषः, पदादिभिः स्वार्थबोधजनने
शक्तिस्मृतिरभ्युपायः, वाक्येन शाब्दबोधजनने तु तदवयवभूतपदजन्या ...
तदर्थस्मृतिरपीति”.
१३. तत्रैव. पृष्ठ २६, पंक्ति २७ “किञ्च, ‘तिङ्मुबन्तचयो वाक्यं क्रिया
वा कारकान्विते’ति कोशेन उभयत्र वाक्यपदशक्तेर् ग्रहणात् ...
पदविशिष्टतद्विशेषाच्च तद्विशेषस्य मशनमिति न काचिदनुपपत्तिः”.
१४. तत्रैव. पृष्ठ २६, पंक्ति ३६ “अतस् त्रयाणां वाचकत्वं सूपपन्नम्”.
१५. तत्रैव. पृष्ठ २६, पंक्ति ३७ “किञ्च त्रयाणां वाचकत्वेऽपि तत्तदर्थबोधानुकूला
शक्तिः तेषु तेष्वेवेति पदावयवभूतानां वर्णानाम् अर्थकत्वात् तेषां गौणमुख्यभेदेन
वर्णानाम् अनन्तरूपत्वमपि सिद्धं बोध्यम्”.
१६. तत्रैव. पृष्ठ २६, पंक्ति ४१ “पदे वर्णा न विद्यन्ते वर्णेष्वयवा च
न, वाक्यात् पदानामत्यन्तं प्रविवेको न कश्चन”.
१७. तत्रैव. पृष्ठ २७, पंक्ति १० “अतो खण्डत्वम् अवयववैकल्याभावाभिप्रायकमेव
प्राचाम्”.
१८. तत्रैव. पृष्ठ २७, पंक्ति १५ “न च तद्वत् केवलानाम् अनर्थकत्वम्

- शङ्क्यम्, एकाक्षरकोशे तदर्थकथनात्”.
१९. तत्रैव. पृष्ठ २७, पंक्ति २७ “अकाङ्क्षादिमतां प्रयोगे च स्मारकस्यैव सिद्धेः वक्त्रा स्वबुद्धिकल्पितस्य संसर्गस्य बोधनार्थम् अर्थस्मरणे तेषां शब्दपूर्वकमेव स्मृतावारोहेण स्मारकाणामेव पदानां प्रयोगात् ... नापि वाक्यानां महावाक्यस्थानाम् अवान्तराणां तेषां श्रवणदशायां स्वार्थं प्रतिपाद्य कृतार्थानामपि अज्ञानिभावाद्यपेक्षायां स्वार्थस्मारकतयैव बुद्धावरोहात्”.
२०. तत्रैव. पृष्ठ २७, पंक्ति २९ “वैदिकानां तु ततोऽपि चिरकालस्थायित्वं महर्षीणां संस्कारस्य महाप्रलयपर्यन्तम् अवस्थानात् तदुत्तरं तु भगत्येव निःश्वसितरूपेण स्थितिः”.
२१. श्रीवल्लभाचार्यः तत्त्वार्थदीपनिबन्ध, श्रीवल्लभविद्यापीठ, श्रीविठ्ठलेशप्रभुचरण आश्रम को-ओपरेटिव ट्रस्ट, पूना-बेंगलोर रोड, काल्हापुर, द्वितीयावृत्ति, वि.सं २०३९, पृष्ठ १२९: “वर्णः पदानि सर्वाणि भगवद्वाचकत्वतः, सर्वार्थाण्येव सर्वत्र व्यवहृत्यै तथापि तु, शक्तिसङ्कोचतो लोके विशेषख्यापकानि वै”.
२२. प्रस्थानरत्नाकर. पृष्ठ २८, पंक्ति ११ “वेदाक्षराणि यावन्ति पठितानि द्विजोत्तमैः, तावन्ति हरिनामानि कीर्तितानि न संशयः”.
२३. तत्रैव. पृष्ठ २८, पंक्ति १९ “वस्तुतस्तु ‘ॐ इत्येतदक्षरमिदं सर्वं तस्योपव्याख्यानम्’ इत्यादि श्रुते “अकारो वै सर्वा वाग्” इत्यादिश्रुतेश्च सर्वस्य वाङ्मयमात्रस्य ॐ कारादिविकृतत्वात् लौकिकवैदिकवर्णपदयोर् भगवद्वाचकत्वमेव, बीजस्य तथात्वात्”.
२४. तत्रैव. पृष्ठ २९, पंक्ति ९ “अतो लौकिकवैदिकभेदेनापि युक्तएव पदवर्णस्वरूपभेदः. एवं वैदिकवाक्यान्यपि भिन्नानि बाध्यानि, आनुपूर्वीभेदात् छन्दःशास्त्रे वाक्यधर्माणां लौकिकवैदिकछन्दसां पृथङ्गिरूपणात्, अध्यापनाध्ययनादिनियमभेदात् ‘सर्वे वेदा यत्पदमामनन्ति’, “वेदैश्च सर्वैरहमेव वेद्यः”, “मां विधत्तेऽभिधत्ते माम्” इत्यादि श्रुतिस्मृतिभ्योऽर्थभेदावसायाच्च”.
२५. तत्रैव. पृष्ठ २९, पंक्ति २१ “शिष्टानां मन्त्रादिवेदान्तेषु सर्वेषु वाक्येषु पूर्णत्वव्यवहारात्, भगवतः तत्तद्रूपस्यापि पूर्णत्वाद् अतएव वेदस्य सर्वत्र वर्णादिरूपेण वाचकत्वान् मन्त्रादीनां तत्प्रकाशकेऽपि भगवद्वाचकस्याबाधात्...”
२६. तत्रैव. पृष्ठ २९, पंक्ति २६ “एवं ‘पुराणं हृदयं स्मृतम्’ इति वेदहृदयत्वात् “इतिहासपुराणाभ्यां वेदं समुपबृंहयेद्” इति वेदार्थनिश्चायकत्वान्च वेदवदेव नित्यो भगवानेव वाक्यार्थ इति तत्रापि पूर्वोक्तैव व्यवस्था. तदितरस्य तु वाक्यार्थस्य बुद्धिकल्पितत्वात् न तद्रूपत्वम् अतो व्याकरणवैयासदर्शनभगवन्मत-रीत्या ब्रह्मवादमनुसृत्य शब्दादिस्वरूपविचारे शब्दस्य नित्यसम्बन्धो वस्तुतो

भगवद्रूपेणैव अर्थेन व्यवहारे तु पदानां प्रवाहरूपेण नित्यो वाक्यानां तु यक्षबलिन्यायेन काल्पनिक इति सिद्धम्”.

२७. ऋग्वेद २.३५.११

२८. ऋग्वेद ४.३.१६

२९. ऋग्वेद ८.४१.५

३०. ऋग्वेद १.१६४.४१

३१. ऋग्वेद १.१६४.४५ “चत्वारि वाक्परिमिता पदानि तानि विदुर् ब्राह्मणा ये मनीषिणः, गुहायां त्रीणि निहिता नेङ्ग्यन्ति तुरीयं वाचो मनुष्या वदन्ति”.

३२. ऋग्वेद १.१६४.३९ “ऋचो अक्षरे परमे व्योमन् यस्मिन् देवा अधि विश्वे निशेदुः, यस् तं वेद किम् ऋचा करिष्यति य एतद् विदुस् त इमे समास्ते”.

३३. भगवद्गीता, १५.३: “न रूपमस्येह तथोपलभ्यते नान्तो न चादि न च सम्प्रतिष्ठा”.

३४. Ram Svarupa: The word as Revelation Name of God, Impex India, New Delhi, 1980, pp. 93-94.

३५. ऋग्वेद १०.७४.४ “उत त्वः पश्यन् न ददर्श वाचम् उत त्वः श्रवणं न शृणोत्य एनम्, उतो त्व अस्मै तन्वं वै सप्ते जायेव पत्ये उशाति सुवासा”.



**Place of Śruti Pramāṇa in Aṇubhāṣya of
Śrī Vallabhācārya with reference to
Prasthānaratnākara.**

Dr. Mrs. Sunanda Y. Shastri

Gosvāmī Puruṣottamajī seems to have accepted four Pramāṇas. He clearly states in Śabda-Khaṇḍa of Prasthānaratnākara (P.R.) Śruti— “श्रुतिः प्रत्यक्षमैतिह्यम् अनुमानं चतुष्टयम्”^१. Here, Aitihya means Smṛti and Purāṇa which includes Śrī Bhāgavata and Śrīmad-Bhagavad-Gītā. Puruṣottamajī does not accept अर्थापत्ति as separate Pramāṇa^२. According to Śrī Vallabhācārya, Purāṇas are equally important, which are included in Aitihya. Ācārya says “श्रुतिस्मृति उभे नेत्रे पुराणं हृदयं स्मृतम्”^३. Therefore, Bhāgavat-Purāṇa is also accepted as Pramāṇa. Tattvadīpanibandha says “वेदाः श्रीकृष्णवाक्यानि व्याससूत्राणि चैव हि। समाधिभाषाव्यासस्य प्रमाणं तच्चतुष्टयम्॥”^४ i.e. Śruti sentences, Bhagavad-Gītā, Brahmasūtras and Bhāgavata. Aṇubhāṣya on the Brahmasūtras seems to stick to this pattern of Pramāṇa for support and interpretation. Though among all these, Śrī Vallabhācārya as well as Gosvāmī Puruṣottamajī give most importance to Śruti-sentences. Therefore, Gosvāmī Puruṣottamajī clearly shows the position of different Pramāṇas in Śuddhādvaita school

by stating that other Pramāṇas i.e. Pratyakṣa, Aitihya and Anumāna, Upamāna etc. are acceptable which are dependent on Śruti. Therefore, he says that Śruti-Pramāṇa is being discussed in the beginning. Other Pramāṇas are discussed later. “शेषं यथास्थितं यानि तूपमानादिकानि वै, तानि अनुग्राहकाण्येव तेन दोषो न कश्चन, सर्वाण्येव प्रमाणानि सत्त्वमेव कथञ्चन, उपजीवन्ति तद्धेतौ कथितः पूर्वमागमः”¹⁴. Śrī Vallabhācārya gives so much importance to Śruti-Pramāṇas, he states. “उत्पत्तिस्थितिनाशानां जगतः कर्तृ वै बृहत्, वेदेन बोधितं तद्धि नान्यथा भवितुं क्षमम्, नहि श्रुतिविरोधोऽस्ति कल्पोऽपि न विरुद्धचते, सर्वभावसमर्थत्वात् अचिन्त्यैश्वर्यवद् बृहत्”¹⁵ i.e. Brahman only is the sole cause of world's creation, sustenance and dissolution. It is said in the Vedas and this cannot be understood without the help of Śruti. Therefore, Ācārya says “वेदेनैव तावत् कर्तृत्वं बोध्यते”¹⁶. Ācārya immediately tells the reasoning behind such statement. He says “वेदश्च परमाप्तः अक्षरमात्रमप्यन्यथा न वदति”¹⁷. Vedas being the most authoritative source, never state untruth. This he says in order to prove that the world has come into being through the Brahman. He quotes the Śruti like “तस्माद्वा एतस्माद् आत्मनः आकाशः सम्भूतः”¹⁸ or “यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते”¹⁹. Further, he staunchly adheres to the importance of Śruti-Pramāṇa, and while commenting on the first Sūtra of Bādarāyaṇa, he says that the meaning of Vedas is divine and cannot be understood by mere reasoning. It can only be understood by penance, by adhering to Vedas and through grace of God¹¹, which explicitly shows, that reasoning has got no importance in the eyes of Ācārya, He further

elaborates this view by saying “नहि स्वबुद्ध्या वेदार्थं परिकल्प्य तदर्थं विचारः कर्तुं शक्यः. ब्रह्म पुनः यादृशं वेदान्तेषु अवगतं तादृशमेव मन्तव्यम्. अणुमात्रम् अन्यथाकल्पनेऽपि दोषः स्यात्”^{१२}. In support of this statements he quotes Śruti “नैषा तर्केण मतिरापनेया”^{१३}. Mind should not be falsely led by the dry reasoning.

Ācārya seems to have immense faith in the Śruti. He calls Veda as science, which governs and instructs precepts. Therefore, he says “शास्तीति शास्त्रं वेदः”^{१४}. And even a single letter of Vedas can not be untrue¹⁵.

Śrī Vallabhācārya quotes from Śruti at each and every stage to prove and establish that the Brahman is the Supreme goal to achieve Brahman as the cause of the universe, its sustenance and dissolution. He quotes the Śruti such as “यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते”^{१६} “तस्माद्वा एतस्मादात्मनः आकाशः सम्भूतः”^{१७} “ब्रह्मविद् ब्रह्मैव भवति”^{१८} then “ब्रह्मविदाप्नोति परम्”^{१९}. etc. Then he quotes from Bhagavad-Gītā “ततो मां तत्त्वतो ज्ञात्वा विशते तदनन्तरम्”^{२०}. Here, one can clearly see that Śrī Vallabhācārya gives preference to the Vedic word and then goes for other valid means of knowledge i.e. Bhagavad-Gītā, which follows the Śruti and does not contradict it.

Secondly, the Brahman is thought of considering four different aspects:

1. Swarūpa = nature of Brahman
2. Sādhana = means of attaining the Brahman

3. Phalaprtipādaka-sentences = sentences describing the result and
4. Matāntara Nirākaraṇa²¹ = refutation of the opponent's opinion.

Various Śruti sentences are found describing all these aspects. Many of these sentences apparently contradict each other, and their interpretation becomes difficult. Since, Vallabhācārya considers Śruti as prime valid means of knowledge, he endeavours to dispel the contradiction between those Śruti sentences. The sentences like “यतो वाचो निवर्तन्ते”²² contradict with “ब्रह्मणः स्वप्रकाशत्वेन स्वप्रमाणविषयत्व” etc. According to Śrī Vallabhācārya, veracity of other Pramāṇa is based on Śruti, and Śruti is the most valid means of knowledge. Other valid means of knowledge such as Smṛti, Bhagavad-Gītā, Bhāgavata etc. are based on Śruti and follow the Śruti. In case, the Śruti becomes invalid due to the apparent contradiction among the Śruti-sentences, all other means of knowledge based on Śruti automatically become invalid. Therefore, the contradiction between Śruti-sentences has to be removed. Thus, Ācārya says, in the first Adhyāya of Brahma-sūtrāṇubhāṣya, those sentences of Śruti regarding the characteristics of the Brahman are thought of, where interpretation is doubtful²³

Vallabhācārya accepts Smṛti as one of the Pramāṇas, but he rejects and refutes those Smṛtis, which are opposed

to Śruti. In the second Adhyāya of Brahmasūtranubhāṣya, Ācārya has rejected and refuted the Sāṅkhyas Smṛti of Kapilamuni, since it is against Śruti. The Sāṅkhyas consider Kapilmuni's Sāṅkhya-Sūtra as Smṛti. According to Sāṅkhyas, if their Smṛti is not given any scope to become 'Pramāṇa', then it will be wasted. They strive to make their Smṛti known and being accepted. Thus, it will contradict with other Smṛti, which follow Śruti, and the decision regarding the right Smṛti would become difficult. Śrī Vallabhācārya very clearly states that the Smṛti which is against Śruti should be rejected and such dilemma should be solved. Gosvāmī Puruṣottamajī also says, "अक्षपादप्रणीते च काणादेः साङ्ख्ययोगयोः, त्याज्यः श्रुतिविरोद्धोऽशः श्रुत्यैकशरणैर्नृभिः ... अतः कपिलस्मृतेः जघन्याधिकारविषये सङ्कोचसहिष्णुत्वात् निरङ्कुशप्रधानकारणत्वांशे श्रुतिविरोधस्य साधितत्वेन अप्रामाण्यञ्च न तस्या अशब्दत्वहानिः इति सिद्धम्" २४. Here Gosvāmī Puruṣottamajī elaborates Ācārya's stand. Śrī Vallabhācārya rejects Sāṅkhya Smṛti because it is opposing the Vedic view that Brahman is the material cause of the Universe. Gosvāmī Puruṣottamajī puts in very clear terms that Sāṅkhya Smṛti should be discarded by the men who follow and believe the Śruti. Sāṅkhya Smṛti propagates 'Prakṛti' as the material cause of the world, which is against Śruti. Therefore, there is no harm if Sāṅkhya Smṛti does not get any scope of becoming Pramāṇa. Here one can clearly see that only Veda or Śabda-Pramāṇa matters and Smṛtis or other means of knowledge are acceptable, only when they follow Śruti. Even

Śrī Vallabhācārya further says that if Sāṅkhya Smṛti is accepted then it will contradict Bhagavad-Gītā, which declares Brahman as the material cause of the world, i.e. “अहं सर्वस्य जगतः प्रभवः प्रलयस्तथा”^{२५}. While refuting Sāṅkhyas in the Bhasya on sūtra 2.1.2.²⁶ Vallabhācārya discards Sāṅkhya-Smṛti by saying, Mahat etc. elements are not found mentioned in the Śruti or known among the people. Gosvāmī Puruṣottamajī further explains the same idea of Ācārya saying, “इतरेषां प्रकृतिव्यतिरिक्तानां महदहङ्काराहङ्कारिकतत्त्वान्तरूपवृत्तीनां लोके वेदे च अनुपलभ्यमानत्वात् तदंशेऽपि कपिलस्मृतेः अप्रामाण्यम्”^{२७}. Importance of Śruti or Śabda-Pramāṇa can be clearly felt over other Pramāṇas.

Being a staunch Śruti follower, Śrī Vallabhācārya refutes the reasoning without the support of Śruti. In the beginning only he quotes “नैषा तर्केण मतिरापनेया”^{२८}. On the commentary of 11th Sūtra of first Pāda of second Adhyāya, he clearly shows the place of Tarka-reasoning, saying “one should not go into dry reasoning regarding the meaning of Vedas, because reasoning is unstable. Reasoning is one’s own imagination and therefore it is without any sound base. One’s reasoning may not be accepted by other thinkers. Even there is always difference of opinions among great sages-Rṣis. “वेदोक्तेऽर्थे शुष्कतर्केण प्रत्यवस्थानम् अयुक्तं, तर्कस्य अप्रतिष्ठानाद्. तर्को नाम स्वोत्प्रेक्षिता युक्तिः. सा एकोक्ता न अन्यैः अङ्गीक्रियते. स्वतन्त्राणाम् ऋषीणां मतिभेदात् वस्तुनो द्वैरूप्यासम्भवात् नियामकाभावात् च. अतो न तर्कस्य प्रतिष्ठा”^{२९}. If one say that every kind of reasoning should not

discarded as unstable, some reasoning should be accepted for practical purpose. Then Ācārya quotes Manu that “reasoning which is not against Śrutis can be used in analysing the preaching of sages. Any other kind of reasoning should be strictly avoided”. आर्षं धर्मोपदेशञ्च वेदशास्त्राविरोधिना, यस्तर्केणानुसन्धते सधर्मं वेद नेतरः”^{३०}.

Following Śrī Vallabhācārya’s foot steps Gosvāmī Puruṣottamajī declares in the P.R. that ‘Veda only is the most authoritative valid means of knowledge. “सकलप्रमाणमूर्द्धन्यता वेदएव”^{३१}.

-
१. Verse 6, Śabda-Khaṇḍa, P.R.
 2. P.R., P. 152.
 3. तत्त्वदीपनिबन्धप्रकाशः. 2.49.
 4. तत्त्वदीपनिबन्ध शास्त्रार्थप्रकाणम्.
 5. Verse 8, 9 & 10 Śabda-Khaṇḍa, P.R.
 6. Aṇubhāṣya on Brahmasūtra 1.1.2
 7. Aṇubhāṣya on Brahmasūtra 1.1.2
 8. Aṇubhāṣya on Brahmasūtra 1.1.2
 9. Taittirīyopaniṣat 2.1
 10. Taittirīyopaniṣat 3.1
 11. अलौकिको हि वेदार्थो न युक्त्या प्रतिपद्यते, तपसा वेदयुक्त्यातु प्रसादात् परमात्मनः.
Anbhāṣya 1.1.1.
 12. Aṇubhāṣya On Brahmasūtra 1.1.1.
 13. Kathopaniṣad 1.2.9.
 14. Aṇubhāṣya 1.1.2.
 15. वेदश्च परमाप्तः अक्षरमात्रमपि अन्यथा न वदति.
 16. Taittirīyopaniṣat 3.1
 17. Taittirīyopaniṣat 2.1

18. Mundaka Up. 3.2.9.
19. Taittirīyopaniṣat 2.1
20. B. Gita 18.55.
21. Aṇubhāṣya on Brahmasūtra 1.1.4.
22. Taittirīyopaniṣat 2.4.
23. Aṇubhāṣya on Brahmasūtra 1.1.4.
24. Bhāṣyaprakaśa on Brahmasūtra 2.1.1. Vedāntādhikaraṇama-
lā bhāvaprakāśikā, Pustiprakashan, Kishangadha, 2038
25. Bhagavad-Gītā 18.55.
26. इतरेषां चानुपलब्धेः.
27. Bhavprakaśika on इतरेषां चानुपलब्धेः. 2.1.1.
28. Katha. 1.2.9.
29. Anubhāṣya on 2.1.11 तर्कप्रतिष्ठानादन्यथानुमेयमिति चेदेव
तदविमोक्षप्रसङ्गः.
30. Manusmṛti 12.106.
31. P.R., Śabdakhanda p. 36.

Bibliography :

1. Śrīmad Brahmasūtrāṇubhāṣys of Śrī Vallabhācārya with the
commentary Pradīpā by Śrī Icchārām Bhatt, Śuddhādvaita
Saṁsad, Ahmedabad, 1980.
2. Śrīmad Vallabhācāryaviracitam Śrīmad Brahmasūtrāṇubha-
ṣyam, Dr. A. D. Shastri, Parshva Publications Li. Ahmedabad,
1998.
3. Vedantādhikaraṇamālā, Bhāvaprakāśikā - by Gosvāmī Puruṣo-
ttamajī, Puṣṭi Prakāśana, Kishanagadh, 1982.
4. P.R., Editor, Gosvāmī Shyam manohar, Śrī Vallabha Vidhya-
pitha, Vitthaleshrabhucaraṇa A.Ho. Trust, Kolhapur, 1999.



चर्चा

Place of Śrutipramāṇa in Aṇubhāṣya of Śrī Vallabhācārya with reference to Prasthānaratnākara

डो. श्रीमती सुनन्दा शास्त्री

एस्. आर्. भट्ट : मुझे एक जिज्ञासा है. तर्कको प्रमाणचतुष्टयमें तो समाविष्ट नहीं किया गया है तो फिर तर्कका क्या स्थान है? क्या उसका अनुमानमें अन्तर्भाव किया जायेगा? तर्कका कुछ कार्य तो स्वीकारा गया है लेकिन प्रमाणके रूपमें नहीं माना गया है.

के.ई.देवनाथन् : तर्क प्रमाणानुग्राहक होता है.

के. एन्. झा : प्रस्थानरत्नाकरमें तर्कका अन्तर्भाव संशयमें किया गया है.

बी. आर्. शुक्ल : अनुमानप्रमाणमें अनुग्राहक हो सकता है परन्तु “तदभावति तत्प्रकारकत्व” होनेसे तर्क अपने आपमें अप्रमाण है. उसका प्रामाण्य नहीं है. श्रीपुरुषोत्तमजीने भी प्रमाणमें तर्कको समाविष्ट नहीं किया है.

के.ई.देवनाथन् : वाल्लभ सिद्धान्तमें तर्क संशयरूप है. यद्यपि संशयः तथापि अप्रमाणकोटावेव भवति. तत्र नैयायिकाः वदन्ति तर्को नाम आहार्यज्ञानम्. व्याप्यारोपेण व्यापकारोपः तर्कः. आरोपो भ्रमः. तत्र नैयायिकाः वदन्ति तद् आहार्य “यदि वह्निः न स्याद् धूमोऽपि न स्यात्”. प्रस्थानरत्नाकरे तर्कस्य अन्तर्भावः संशये कृतम् अस्ति. संशयमपि अप्रमा

भवति. यतोहि तदभाववति तत्प्रकारकत्वं तत्रापि अस्ति.

वायू.एस्.शास्त्री : मेरी समझ इस विषयमें ऐसी है कि तर्कका उपयोग श्रुतिमतका उपपादन करनेमें करना चाहिये. श्रुतिविरुद्ध तर्क असतर्क होता है.

एस्. आर्. भट्ट : मेरी दूसरी जिज्ञासा ब्रह्मसूत्रके विषयमें है. जैसेकि श्रीशङ्कराचार्यजीने तर्कपादमें परमत निराकरणमें तर्कको लिया और वहां उन्होंने संशयात्मक नहीं माना. तो क्या श्रीवल्लभाचार्यजीने भी इसी प्रकारसे तर्कका उपयोग किया है? क्योंकि यदि उसी तरहसे किया है तो संशयात्मक होनेसे परमतनिराकरण भी अनिश्चयात्मक ही रहेगा.

बी. आर्. शुक्ल : परमतनिराकरणकेलिये तर्कका उपयोग तो किया ही है परन्तु उसको प्रमाण नहीं माना है. उसे संशय माना है.

एस्. आर्. भट्ट : यदि वह संशय है तो उससे परमत निराकरण नहीं होगा.

बी. आर्. शुक्ल : क्यों नहीं हो सकता है? अनुग्राहक तो है ही. नैयायिकोंने भी तर्कको आरोपरूप मानकर भी अप्रमारूप मानकर भी उसका उपयोग किया ही है.

एस्. आर्. भट्ट : निराकरण प्रमाणद्वारा ही होगा. अप्रमाका निराकरण अप्रमाणद्वारा नहीं होता है.

बी. आर्. शुक्ल : तर्क प्रमाणको पुष्ट करता है और निराकरण प्रमाणद्वारा होता है. तर्कद्वारा नहीं होता है.

के.ई.देवनाथन् : तर्क अप्रमा है इसलिये वहां आहार्यता है. इसलिये 'अप्रमा' कहते हैं.

एस्. आर्. भट्ट : मेरा दूसरा प्रश्न यह है कि वाल्लभ दर्शनसहित प्रायः सभी वेदान्तदर्शनोंने साङ्ख्यको अवैदिक माना है. तथापि वेदान्तदर्शन प्रकृतिकारणतावादका सहारा लेता ही है. यहां प्रश्न यह उठता है कि हमारे यहां साङ्ख्यकी

एक दूसरी परम्परा सेश्वर साङ्ख्यकी है, जोकि महाभारतादि ग्रन्थोंमें वर्णित है. और मेरे विचारमें यह साङ्ख्यपरम्परा ईश्वरकृष्णसे प्राचीन है. अब यदि ऐसी बात है, तब क्यों साङ्ख्यको अवैदिक माना गया है.

के.ई.देवनाथन् : साङ्ख्य अवैदिक नहीं है क्योंकि “स्मृत्यनवकाशप्रसङ्गः इति चेत्, न, अन्यस्मृत्यनवकाशदोषप्रसङ्गात्” (ब्र.सू.२।१।१) इस ब्रह्मसूत्रपर श्रीशङ्कराचार्यजीने विवेचन किया है जहां उन्होंने कहा है कि कपिलस्मृतिको तब अप्रमाण मानना चाहिये जब वह वेदान्तसिद्धान्तसे विरुद्ध जाती हो. क्योंकि वे ब्रह्मको नहीं स्वीकारते हैं. उनका मानना है कि कर्मसे ही सब कुछ होता है. इसीलिये उतने अंशको छोड़कर श्रीशङ्कराचार्यजीने कपिलको माना है. श्रीबादरायणने “अन्यस्मृत्यनवकाशदोषप्रसङ्गात्” कहा है.

गो. श्या. म. : मैं इस विषयमें महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यके कुछ वचनोंको उद्धृत करना चाहूंगा. मुझे लगता है कि इससे अधिक स्पष्टता होगी. “विद्याविद्ये हरेः शक्तिः माययैव विनिर्मिते, ते जीवस्यैव नान्यस्य दुःखित्वं चाप्यनीशता, स्वरूपाज्ञानमेकं हि पर्वं देहेन्द्रियासवः, अन्तःकरणमेषां हि चतुर्धाध्यास उच्यते, पञ्चपर्वान्वविद्येयं यद्वद्धो याति संसृतिं, विद्ययाविद्या-नाशेतु जीवो मुक्तो भविष्यति”-“तस्य ज्ञानाद्धि कैवल्यम् वैराग्यविनिवृत्तितः, वैराग्यं साङ्ख्ययोगौ च तपो भक्तिश्च केशवे, पञ्चपर्वेति विद्येयं यया विद्वान् हरिं विशेत्” (त.दी.नि.१।३१-३३, ४४-४५) और आगे श्रीवल्लभाचार्य कहते हैं: “साङ्ख्यो बहुविधः प्रोक्तः तत्रैकः सत्प्रमाणकः, अष्टाविंशतितत्त्वानां स्वरूपं यत्र वै हरिः” (तत्रैव.९३). यहां ‘बहुविधः’ पदके प्रयोगसे श्रीवल्लभाचार्यका अभिप्राय यह है कि कुछ साङ्ख्य सत्प्रमाणक होते हैं तो कुछ असत्प्रमाणक होते हैं.

के.ई.देवनाथन् : तत्त्वगणना आपके यहां कैसे होती है ?

गो. श्या. म. : उसका निरूपण मैंने प्रस्थानरत्नाकरकी भूमिकामें किया ही है. अभी जरा एक और श्रीवल्लभाचार्यका वचन साङ्ख्यके सम्बन्धमें आपको सुनाना चाहूंगा. “मोक्षे चत्वारि शास्त्राणि लौकिके परतः स्वतः, द्विधा द्वे द्वे स्वतस्तत्र साङ्ख्ययोगी प्रकीर्तिता, त्यागात्यागविभागेन साङ्ख्ये त्यागः प्रकीर्तितः, अहन्ताममतानाशे सर्वथा निरहङ्कृता, स्वरूपस्थो यदा जीवः कृतार्थः स निगद्यते, तदर्थं प्रक्रिया काचित् पुराणेषुपि निरूपिता, ऋषिभिः बहुधा प्रोक्ता फलमेकम् अबाह्यतः”(बालबोध.५-८). ‘अबाह्यतो’ नाम वेदाविरोधेन. यदि वेदविरोधेन सा प्रक्रिया अवलम्ब्यते चेत्, तदा नैष्कल्यम्. “अत्यागे योगमार्गोहि त्यागोऽपि मनसैव हि, यमादयस्तु कर्तव्या सिद्धे योगे कृतार्थता, पराश्रयेण मोक्षस्तु द्विधा सोऽपि निरूपितः”(तत्रैव.९-१०). वैष्णव और शैव शास्त्रोंका अनुसरण करनेपर जो मोक्ष प्राप्त होता है वह मोक्ष ‘पराश्रय-मोक्ष’ कहलाता है. जबकि साङ्ख्य और योग की प्रक्रियासे जो मोक्ष मिलता है वह ‘स्वाश्रय-मोक्ष’ कहलाता है, “उद्धरेद् आत्मनात्मानं नात्मानम् अवसादयेत्”(भग.गीता.६।५) न्यायसे.

वाय्.एस्.शास्त्री : भट्ट साहब ! जहां तक मेरी समझ है साङ्ख्यके ऊपर आक्रमणका एक सरल कारण यह है कि “यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते”(तैत्ति.उप.३।१) आदिमें चैतन्यको इस सृष्टिका कारण माना गया है. और साङ्ख्य कहता है कि जड़ प्रकृति सृष्टिका कारण है. यहां भेद होता है. वेदान्ती श्रुतिका अनुसरण करते हैं.

गो. श्या. म. : इसी सन्दर्भमें मैं एक और वचन महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यका पढ़ना चाहूंगा. “परं ब्रह्मतु कृष्णोहि सच्चिदानन्दकं बृहद्, द्विरूपं तद्धि सर्वं स्याद् एकं तस्माद् विलक्षणम्, अपरं

तत्र पूर्वस्मिन् वादिनो बहुधा जगुः, मायिकं, सगुणं (‘सगुणं नाम साङ्ख्यसिद्धान्तः) कार्यं (परमाणुसिद्धान्तः) स्वतन्त्रं (मीमांसासिद्धान्तः) चेति त्रैकधा, तदेवैतत्प्रकारेण भवतीति श्रुतेर्मतम्’ (सिद्धा.मुक्ता.३-५). आप यदि मायाको कारण मानते हैं तो श्रीवल्लभाचार्य कहते हैं कि हां, माया कारण है, ब्रह्म मायाके रूपमें आविर्भूत हुवा है और फिर उस मायाने जगत्को आविर्भूत किया है. यदि आप प्रकृतिको कारण कहना चाहते हैं तो श्रीवल्लभाचार्य कहते हैं कि हां, प्रकृति कारण है, ब्रह्म प्रकृतिके रूपमें आविर्भूत हुवा है और फिर प्रकृतिसे जगत्का आविर्भाव हुवा है. इसी तरह आप यदि परमाणुको कारण कहना चाहते हैं तो श्रीवल्लभाचार्य कहते हैं कि हां, परमाणु कारण है, परन्तु ब्रह्म परमाणुके रूपमें आविर्भूत हुवा है “अणोरणीयान् महतो महीयान्” (कठोप.२।२०) फिर उससे जगत्का आविर्भाव हुवा है.

बी. आर्. शुक्ल : प्रस्थानरत्नाकरकारने “श्रुतिः प्रत्यक्षमैतिह्यम् अनुमानं चतुष्टयम्” वचनसे प्रमाणचतुष्टयको स्वीकारा है. इसमें ‘ऐतिह्य’का अर्थ आप स्मृति और पुराण बतलाती हैं. इसका अर्थ यह होता है कि श्रीवल्लभ मतमें ^१श्रुति=शब्द ^२प्रत्यक्ष ^३ऐतिह्य=स्मृति-पुराण और ^४अनुमान इस तरह चार प्रमाण होते हैं. इसका अर्थ यह होता है कि शब्दप्रमाणमें केवल श्रुति आती है स्मृति-पुराण नहीं आते हैं, उनकी गणना ऐतिह्यतया पृथक् की गई होनेसे. यहां मेरा प्रश्न यह है कि पुराण और स्मृति शब्दप्रमाणमें समाविष्ट होते हैं कि वो उनसे पृथक् प्रमाण होते हैं?

गो. श्या. म. : जब हम ‘शब्दप्रमाण’ कहते हैं तब उसमें श्रुति-स्मृति-पुराण सभीका समावेश हो जाता है. और जब हम केवल

‘श्रुति’ कहते हैं तब उसमें पुराण और स्मृति का समावेश नहीं होता है. वे दोनों भिन्न कोटियां हैं. श्रीमदाचार्यचरणैः एतद्विषये एवं निरूपितम् अस्ति : “वेदाः श्रीकृष्णवाक्यानि व्याससूत्राणि चैवहि समाधिभाषा व्यासस्य प्रमाणं तच्चतुष्टयम्. ‘वेदाः’ इति शब्दएव प्रमाणम्. तत्रापि अलौकिकज्ञापकमेव. तत् स्वतःसिद्धप्रमाणभावं प्रमाणम्. वेदाः सर्वएव काण्डद्वयस्थिताः अर्थवादादिरूपा अपि. स्मृतित्वेन कृष्णवाक्यानि वेदत्वेऽपि पृथगुक्तानि” (त.दी. - नि.प्र. १।७). यतोहि गीताया अपि भगवद्वाक्यत्वं वर्तते वेदस्यापि भगवद्वाक्यत्वं वर्तते तत्र कुतो गीतायाः पृथगुक्तिः अत्र ? तस्य समाधानन्तु यदा अवतारलीलायां कृष्णेन वेदार्थः स्मृत्वा उपदिष्टः तदा तानि कृष्णवाक्यानि वेदतुल्यत्वेऽपि स्मृतित्वेन पृथगुक्तानि.

बी. आर्. शुक्ल : श्रुत्युपजीवित्वात् तस्य पृथक्प्रामाण्यम्.

गो. श्या. म. : अहम् अत्र भवतां सर्वेषां ध्यानम् आक्रष्टुम् इच्छामि. यदा ग्रन्थकारेण प्रमाणगणना कृता तत्र एवम् अस्ति. “ततः शब्दाविरुद्धा सादरणीयेति सूचिता, अतोऽत्र व्यवहारे यः स्वप्रस्थानसमाश्रितः, विशेषस्तस्य बोधार्थम् आदर्तव्यैव सा ततः, श्रुतिप्रत्यक्षमैतिह्यम् अनुमानं चतुष्टयम्, प्रमाणेष्वनवस्थानाद् विकल्पात् स विरज्यते”. तदनु पुनरपि श्रीपुरुषोत्तमचरणा एकं वचनम् उदाहरन्ति “श्रुतिप्रत्यक्षमैतिह्यम् अनुमानं चतुष्टयम्, एतैरादित्यमण्डलं सर्वैरेव विधास्यते”. अत्र तेषामेव हस्ताक्षरे ऐषा त्रुटिः जाता. तैत्तिरीयारण्यके तु “स्मृतिप्रत्यक्षमैतिह्यम्” इति पाठो वर्तते. सोऽत्र पादटिप्पण्यां मया प्रदत्तः. सारांशे मया एवम् उक्तम् “भागवतपुराणके एकादशस्कन्धके उन्नीसवें अध्यायके सतरहवें श्लोकमें यह कहा गया है—^१श्रुति ^२प्रत्यक्ष ^३ऐतिह्य ^४अनुमान यों चार तरहके प्रमाण होते हैं. इसी तरह तैत्तिरीयारण्यक(१।२।-

१)में स्वयं श्रुतिका प्रामाण्यविधान अप्रसक्त होनेसे श्रुत्यर्थकी उपोद्बलिका 'स्मृति' 'प्रत्यक्ष' 'ऐतिह्य' 'अनुमान' के प्रमाण होनेका विधानात्मक परिगणन भी उपलब्ध होता है'। अब श्रुति स्वयं कैसे यह कहेगी कि मैं प्रमाण हूं। यदि श्रुति कहती है कि मैं प्रमाण हूं तो फिर वह वचन प्रमाण होगा कि अप्रमाण?

बी.आर.शुक्ल : अब यह स्पष्ट हुआ।

एस्. आर्. भट्ट : अब ये जो चार प्रमाण हैं उनमें कोई यौक्तिक क्रम है?

गो. श्या. म. : “उत्तरं पूर्वसन्देहवारकं परिकीर्तितम् ... एतद्विरुद्धं यत्सर्वं न तन्मानं कथञ्चन” (त.दी.नि.१।८). एतदुपरि श्रीवल्लभाचार्याणामेव प्रकाशो वर्तते. तत्र “ननु चतुर्णां क्व उपयोगः? एकेनैव चरितार्थत्वाच्च? इति आशङ्क्य आह ‘उत्तरम्’ इति. उत्तरोत्तरं पूर्वपूर्वस्य सन्देहवारकं प्रकर्षेण कीर्तितम्. यथा ‘अपाणिपादो जवनो ग्रहीता’ इत्यत्र किं प्राकृतपाणिपादरहितं ब्रह्म आहोस्वित् सामान्यनिषेधः? इति सन्देहे ‘सर्वतः पाणिपादान्तम्’ इत्यादिगीतावाक्यं निर्णायकम्. तथा गीतायां ‘नित्यः सर्वगतः स्थाणुः’ ‘ममैवांशो जीवलोके’ इत्यादिषु सन्देहे सूत्रैः निर्णयः ‘उत्क्रान्तिगत्यागतीनाम्’ इत्यादिभिः. तथा ‘जन्माद्यस्य यतः’ इति सन्देहे ‘अन्वयव्यतिरेकतः’ इति भागवतेन निर्णयः. एतद्विरोधेनैव मन्वादीनां प्रामाण्यम् आह ‘अविरुद्धम्’ इति. वेदादिना अविरुद्धमेव मन्वादिकं प्रमाणम्. क्वचित् सम्वादः-क्वचिद् विरोधः इति उभयसम्भवे अप्रमाणमेवेति आह ‘एतद्विरुद्धम्’ इति. एवं पूर्णज्ञानोदयावधि यद् ग्राह्यं प्रमाणत्वेन तन्निरूप्य तदनन्तरं यत् प्रमाणं तद् आह ‘अथवा सर्वरूपत्वात् नामलीलाविभेदतो विरुद्धांशपरित्यागात् प्रमाणं सर्वमेव हि. वाङ्मात्रमेव प्रमाणम्, अर्थस्य भगवद्रूपत्वात्”.

एस्. आर्. भट्ट : मेरा अन्तिम प्रश्न है. क्यों केवल चार ही प्रमाण,
अधिक क्यों नहीं ?

गो. श्या. म. : विविदिषादशामें यह व्यवस्था है. अन्यथा तो जैसा कि
अभी मैंने पढ़ा “वाङ्मात्रमेव प्रमाणम्” स्वीकारा ही
गया है. पञ्चतन्त्रमें आता है कि राजकुमारको कैसे
पढ़ायें यह समस्या थी कि काव्य पढ़नेकेलिये व्याकरण
पढ़ाना चाहिये, व्याकरणकेलिये काव्य पढ़ाना चाहिये
और काव्य-व्याकरणको पढ़ानेकेलिये आपको कुछ और
पढ़ाना चाहिये. फलतः विद्या शुरु ही नहीं हो सकती
है. विष्णुशर्मा ने कहा इस झंझटको छोड़ो. और उन्होंने
पञ्चतन्त्र ही पढ़ाना प्रारम्भ किया. इसी तरह महाप्रभु
श्रीवल्लभाचार्य कहते हैं कि इन चार प्रमाणोंके आधारपर
सिद्धान्तप्रक्रियाका उपदेश शुरु करते हैं. बादमें सिद्धान्तनिश्चय
हो जानेपर अन्य भी सभी शास्त्रवचनोंका विचार सुगमतया
किया जा सकेगा.



नामार्थके विषयमें लघुमञ्जुषा और प्रस्थानरत्नाकर का तुलनात्मक विवेचन

डॉ. श्रीगोविन्द झा

जैसाकि आधार-लेखमें डॉ. किशोरनाथ ज्ञाने कहा है “व्याकरणमें नागोजी भट्टका ... जो स्थान है वही स्थान... इस वल्लभ-वेदान्तमें आचार्य श्रीपुरुषोत्तमजीका है” वास्तवमें पाणिनि-परम्परामें वार्तिककार कात्यायनने “सिद्धे शब्दार्थसम्बन्धे”^१ इत्यादि वार्तिकसे और पतञ्जलिने “अथ गौरित्यत्र कः शब्दः, किं पुनराकृतिः पदार्थः आहोस्वित् द्रव्यं, किं पुनर्नित्यः शब्दः आहोस्वित् कार्यः”^२ इत्यादि प्रश्न उठाकर शब्दसिन्धुका जो मथन आरम्भ किया उसका नवनीत नागोजीकी लघुमञ्जुषामें^३ मिलता है; और इसी प्रकार उपनिषद्, ब्रह्मसूत्र और श्रीमद्भागवत की भित्तिपर विष्णुस्वामी, वल्लभदेव, विठ्ठलदेव आदि आचार्यों द्वारा प्रवर्तित शुद्धाद्वैत-परम्परामें धार्मिक, आध्यात्मिक और दार्शनिक तत्त्वोंका जो मथन हुआ है उसका नवनीत आचार्य श्रीपुरुषोत्तमजीके प्रस्थानरत्नाकरमें^४ पाया जाता है.

नागोजी वैयाकरण थे और पुरुषोत्तमजी दार्शनिक. मनुके अनुसार दोनों पंक्तिपावन थे “यश्च व्याकुरुते वाचं यश्च मीमांसतेऽध्वरम्, उभौ तौ पुण्यकर्माणौ पंक्तिपावनपावनौ” इस प्रकार दोनों दो भिन्न-भिन्न मार्गोंके पथिक थे. फिर भी शब्द(वाक्) ऐसा क्षेत्र है जहां दोनोंके मार्गोंका सङ्गम होता है.

दोनों शब्दको प्रमाण (प्रमात्मक ज्ञानका करण) मानते हैं परन्तु

प्रमाणोंके अग्रताक्रममें दोनोंके बीच मतभेद हैं. नागोजी नैयायिकोंकी भांति प्रत्यक्षको प्रथम और शब्दको अन्तिम प्रमाण मानते हैं, जबकि पुरुषोत्तमजीने शब्द (श्रुति)को प्रथम और प्रत्यक्षको द्वितीय कहा है : “श्रुतिः प्रत्यक्षमैतिह्यम् अनुमानं चतुष्टयम्”^{५८}. इसी मतान्तरमें दोनों आचार्योंका दृष्टिभेद प्रतिफलित होता है. नागोजी द्वारा अनुसृत पाणिनि-परम्परामें मुख्य रूपमें लौकिक शब्द ही विवेच्य है. गौण रूपसे ही वैदिक शब्द भी विवेचित तो है, परन्तु उनका विवेचन किसी धार्मिक या आध्यात्मिक दृष्टिसे नहीं, अपितु शुद्ध लौकिक और व्यावहारिक दृष्टिसे उसी तरह किया गया है जिस तरह लौकिक शब्दका. इस बातको यों भी कह सकते हैं कि पाणिनि-परम्परामें ‘लौकिक’का अर्थ है समकाल-प्रसिद्ध और वैदिकका अर्थ है प्राचीन कालमें प्रसिद्ध जो आज केवल वेदादिशास्त्रोंमें मिलते हैं. “अथ शब्दानुशासनम्”^{५९} इस पाणिनीय सूत्रकी व्याख्यामें पतञ्जलिने कहा है :

“केषां शब्दानाम्? लौकिकानां वैदिकानां च. तत्र लौकिकास्तावद् गौः अश्वः पुरुषो हस्ती शकुनिः मृगो ब्राह्मणः इति. वैदिकाः खल्वपि ‘शन्नो देवीरभीष्टये’^{६०}, ‘इषेत्वोर्जेत्वा’^{६१}, ‘अग्निमीळे पुरोहितम्’^{६२}, ‘अग्न आया हि वीतये’^{६३} इति”^{६४}.

इसके विपरीत पुरुषोत्तमजीने प्रमाण-परिगणनामें ‘शब्द’को न रखकर ‘श्रुति’को ही रखा है^{६५}. इससे स्पष्ट हो जाता है कि वे श्रुतिरूप शब्दको ही प्रमाण कोटिमें लेते हैं, लौकिक शब्दको नहीं. शब्दार्थ-सम्बन्धकी नित्यताका प्रतिपादन करते हुए उन्होंने कहा है :

“पर-विद्यानुसारेण वैदिकानां पदार्थानामेव नित्यत्वात् तत्रैव पदानां सम्बन्धः. लौकिकानुवादकानान्तु प्रवाहे इत्येवम् उक्तम्.”^{६६}.

वैदिक शब्द और वैदिक अर्थ ही नित्य हैं, अतः उन्हींके बीच सम्बन्ध नित्य होगा। प्रश्न उठता है कि तब लौकिक शब्दोंसे शाब्दबोध आज कैसे हो रहा है? उत्तरमें पुरुषोत्तमजी कहते हैं:

“सृष्टिके आदिमें ईश्वरने ब्रह्माको वेद पढ़ाया। उस समय जो ऋषि-मुनि थे उन्हें भी ईश्वरके उपदेश वैदिक वाक्योंके सादृश्यसे लौकिक वाक्य भी वृद्धव्यवहार-परम्परासे प्रचलित हुए”^{१५}।

यदि ऐसा है तो लौकिक वाक्योंमें नित्यता कैसे आई? इसके समाधानमें उन्होंने कहा है कि हम लोगोंके मुखसे जो-जो वाक्य निकलते हैं उन सभीको भी भगवान्‌के मुखसे निकला मानना होगा, क्योंकि भगवान्‌ ही लीलावश हम लोगोंके मुखोंके द्वारा बोलते हैं, और ऐसे सभी वाक्य भगवद्-वाक्य होनेके कारण वेदवाक्यवत् नित्य हैं^{१६}। पुरुषोत्तमजीका यह मत सादिसृष्टि या नाम-रूपसृष्टिके वैदिक सिद्धान्तपर आश्रित है। इस प्रकार इनकी सुदृढ़ आस्तिकताको देखते हुए लगता है जैसे कुमारिलके मुंहसे निकला निम्नलिखित श्लोक इन्हींके मुंहसे निकला हो :

“प्रायेणैव हि मीमांसा लोके लोकायतीकृता।
तामास्तिकपथे कर्तुमयं यत्नः कृतो मया॥”^{१७}

प्रकृतमनुसरामः.. नामार्थके विषयमें विवाद पाणिनिसे भी पहलेसे होता आया है। विवादके दो मुख्य पक्ष हैं, आकृतिमें शक्ति मानें या व्यक्तिमें। पाणिनिसे प्राचीन एक आचार्य वाजप्यायन आकृतिपक्षके प्रवर्तक हैं तो व्याडि द्रव्यपक्षके।

“आकृत्यभिधानाद् वा एकं विभक्तौ वाजप्यायनः...

द्रव्याभिधानं व्याडि".^{१८}.

मीमांसकप्रवर कुमारिल भट्टने उपर्युक्त दोनों पक्षोंके संयोजन, वियोजन और विकल्प के सहारे आठ पक्ष खड़े किये हैं जो अष्टपक्षीके नामसे प्रसिद्ध हैं:

- | | |
|--------------------|-------------------------|
| १. केवल आकृति | ५. दोनोंका सम्बन्ध |
| २. केवल द्रव्य | ६. दोनोंका समुदाय |
| ३. आकृति या द्रव्य | ७. आकृतिविशिष्ट द्रव्य |
| ४. आकृति और द्रव्य | ८. द्रव्यविशिष्ट आकृति. |

“किमाकृतेः पदार्थत्वं किं व्यक्तेः किं द्वयोरिति ।
 बहवः प्रतिभान्त्यत्र पक्षाः प्रतिपदं च ते ॥
 ते च सर्वेऽभिधीयन्ते व्यामोहविनिवृत्तये ।
 ‘गौ’रित्युच्चरिते सप्त वस्तूनि प्रतिभान्ति नः ॥
 जातिर्व्यक्तिश्च सम्बन्धः समूहो लिङ्गकारके ।
 सङ्ख्या च सप्तमी तेषाम् अष्टपक्षी द्वयोर्द्वयोः ॥
 किं जातिरेव शब्दार्थः” इत्यादि^{१९}.

उपर्युक्त आठ पक्षोंमें चौथा पतञ्जलि सम्मत है और व्यावहारिक एवं आधुनिक दृष्टिसे हमें भी वही ग्राह्य जँचता है. पतञ्जलिने नामार्थके विविध पक्षोका सविस्तर विवेचन किया है और निष्कर्षके रूपमें कहा है— ऐसी बात नहीं है कि आकृतिवादी द्रव्यको नामार्थ नहीं मानते या द्रव्यवादी आकृतिको नामार्थ नहीं मानते. वस्तुतः दोनों ही दोनोंको साथ-साथ वाच्य मानते हैं. दोनोंमें अन्तर यही है कि आकृतिवादी आकृतिको प्रधान (विशेष्य) और द्रव्यको गौण (विशेषण) मानते हैं तो व्यक्तिवादी इसका उल्टा.

“न हि आकृतिपदार्थकस्य द्रव्यं न पदार्थः,

द्रव्यपदार्थकस्य वा आकृतिर्न पदार्थः. उभयोर्भयं पदार्थः.
कस्यचित्तु किञ्चित् प्रधानभूतम्, किञ्चित्च गुणभूतम्”^{२०}.

वस्तुतः आकृति और व्यक्ति के बीच कोई न कोई लगाव प्रायः सबोंका मान्य है. विवाद इसको ले कर हैं कि वह लगाव कैसा हो. प्राचीन वैयाकरण दोनोंके बीच अवच्छेद्य-अवच्छेदकभाव सम्बन्ध मानते हैं. अर्थात् उनके अनुसार जात्यवच्छिन्न व्यक्ति नामार्थ है. परन्तु नागोजी भट्ट (जो नव्य वैयाकरण कहे जाते हैं) व्यक्तिमें शक्ति मानते हुए आकृतिको उपलक्षण मानते हैं. अपने इस मतको उन्होंने एक उदाहरण द्वारा स्पष्ट किया है^{२१}.

“जो श्वेतवस्त्रधारी है वह देवदत्त है” इस वाक्यमें श्वेतवस्त्रसे देवदत्तकी पहचान तो होती है, पर वह श्वेतवस्त्र ‘देवदत्त’शब्दजन्य बोधका विषय नहीं होता है. अतः यहां श्वेतवस्त्र उपलक्षण है. इसी प्रकार आकृति नामार्थ व्यक्तिके स्वरूपकी नियामिका होती हुई भी नामार्थके अन्तर्गत नहीं है.

इस लगावका उपपादन अनेक आचार्योंने अनेक उपायोंसे किया है, जैसे सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्ति, आक्षेप, अर्थापत्ति, समानसंवित्-संवेद्यत्व, रूपसामान्य, तादात्म्य, अविनाभाव इत्यादि. इन सबोंमें पतञ्जलिद्वारा वर्णित एक उपाय हमें उल्लेखनीय लगता है. जैसे “आग लाओ” ऐसा कहने पर आग किसी पात्रके सहारे ही लाया जाता है वैसे ही “गाम् आनय” यहां आनयनका अन्वयतो आकृतिके साथ ही है किन्तु यतः क्रिया आकृतिमें नहीं हो सकती अतः आनयन यहां द्रव्यके सहारे की जाएगी. इसके लिये व्यक्तिको नामार्थमें घुसानेकी आवश्यकता नहीं है^{२२}.

पुरुषोत्तमजीने भी नागोजीकी भांति द्रव्यको ही नामार्थ मानते

हैं. फिर भी दोनोंकी उपपत्तियाँ भिन्न-भिन्न हैं. नागोजीने आनन्त्यदोषका परिहार आकृतिको उपलक्षण बनाकर किया है, पर पुरुषोत्तमजीने अपनी आस्तिक दृष्टिके सहारे इस दोषका परिहार ब्रह्मवादके आधारपर किया है. ब्रह्मवादमें हर वस्तु ईश्वरस्वरूप (भगवदभिन्न) है. वह कारणवश कभी आविर्भूत और कभी तिरोभूत होती है, अतः व्यक्ति रूपमें भिन्न होते हुए भी आकृतिरूपमें अभिन्न है. इसलिये जब किसीको एक गायमें “इयं गोः” यह भान होता है और क्षणान्तरमें वह दूसरी गाय देखता है तो तिरोहित हो चुका “इयं गोः” यह पूर्वबोध आविर्भूत हो या जाग उठता है.

“ब्रह्मवादे पदार्थानां सर्वेषां भगवदभिन्नत्वेन नित्यत्वात् कारणत्वेन अभिमर्तैः (व्यक्तेः) अभिव्यक्तिमात्राङ्गीकाराद् एकस्यैव अनेकधाभवेन आविर्भावेन तिरोभावेन च एकस्यैव सर्वत्र सत्त्वात् आनन्त्येऽपि अदोषात्”. २२

और इस प्रकार व्यक्तिको भगवदभिन्न मानना एक उपाय हुआ और उन्होंने दूसरा उपाय बताया है प्रवाहनित्यता. “सूर्यचन्द्रमसी धाता यथापूर्वमकल्पयत्” इत्यादि श्रुतिवाक्योंके अनुसार सृष्टि अनादि है और हर वस्तुका अस्तित्व प्रवाह रूपमें निरन्तर बना रहता है. इसलिये व्यक्तिमें भी अविच्छिन्नप्रवाहरूप नित्यता सिद्ध होती है:

“अतो व्यक्तेः भगवत्त्वपक्षे प्रवाहाविच्छेदपक्षे च एकत्रापि शक्तिग्रहे सुखेनैव व्यक्त्याकृत्योः बोधइति न किञ्चिद् अनुपपन्नम्” २४.

शब्दकी नित्यता सिद्ध करनेकेलिये भर्तृहरिने शब्दके एक सूक्ष्म रूपका वर्णन किया है और उसका नाम दिया है ‘स्फोट’. उधर वैदिक नामरूपमय सृष्टिके वर्णनमें शब्दको ब्रह्मका रूप दिया है. भर्तृहरिने

शब्द-ब्रह्मको उठाकर उन्हें अपने स्फोटका रूप दिया. फलतः शब्द — स्फोट — ब्रह्म तीनों एक तत्त्वके तीन रूप बन गये. पुरुषोत्तमजीने प्रायः प्राचीनतम अद्वैतवादी भर्तृहरिके ब्रह्मस्वरूप स्फोटको स्वीकार किया है. प्राचीन वैयाकरण भी इसी मतके प्रतीत होते हैं. परन्तु नागोजीने ब्रह्मको नहीं, वाचक शब्दको ही स्फोट कहा है:

“अत्र नव्यवैयाकरणाः — न वयं वर्णाभिव्यङ्ग्यं स्फोटं वदामः किन्तु ‘स्फुटति अर्थो अनेन’ इति व्युत्पत्त्या वाचकं शब्दं ‘स्फोट’ इति वदामः.”^{२५}

नागोजी और पुरुषोत्तमजी दोनोंने बार-बार ‘आकृति’शब्दका प्रयोग किया है. कहीं-कहीं उसके पर्यायके रूपमें ‘जाति’शब्दका भी प्रयोग किया है. प्रस्तुत आलेख ठीकसे समझमें आवे इसके लिये यह अपेक्षित है कि ‘आकृति’शब्दका अर्थ स्पष्ट कर दिया जाय. आचार्योंने इसे कई प्रकारसे परिभाषित किया है. शबरस्वामीने कहा है “द्रव्यगुणकर्मणां सामान्यम् आकृतिः”. कुमारिल भट्टने इसे इस प्रकार स्पष्ट किया है — सभी वस्तुओंमें एकाकार प्रतीतिस्वरूपा अनुगमात्मिका बुद्धि और स्वभिन्नाभिन्नत्वस्वरूपा व्यावर्तिका बुद्धि उत्पन्न होती हैं. ये ही दोनों बुद्धियां क्रमशः आकृति और व्यक्ति की प्रतीति कराती हैं^{२६}. अतः शब्दजन्य बोधकी दो दिशाएं भिन्न-भिन्न धरातलोंपर दिखाई जा सकती है :

आकृति	द्रव्य	अनुवृत्ति	व्यावृत्ति
सामान्य	विशेष	अभेद	भेद
साम्य	वैषम्य	ऊह	अपोह
जाति	व्यक्ति	आवाप	उद्वाप

साधारण लोग ‘आकृति’शब्दका अर्थ मूर्त वस्तुका अवयव-संस्थान समझते हैं, जिसे अंग्रेजी ‘शेप’ कहते हैं. संस्कृतमें भी इस अर्थमें

‘आकृति’शब्दका प्रयोग पाया जाता है. पतञ्जलिने कहा है :

“एवंहि दृश्यते लोके, मृत् कयाचिद् आकृत्या युक्ता
पिण्डो भवति... सुवर्णं कयाचिद् आकृत्या युक्तं... कटको
भवति.”^{२३}

इसी तरह ‘श्येनचित्’ (बाज पक्षीके आकारकी वेदी), ‘पिष्टपिण्डसिंह
(सिंहकी आकृतिवाली आटेकी मूर्ति) आदि उदाहरण हैं.
“जात्याकृतिव्यक्तयः पदार्थः”(गौत.सू.) इस गौतमीय सूत्रमें भी ‘आकृति’शब्द
अवयव-संस्थानके अर्थमें आया है, क्योंकि यहां साथमें ‘जाति’शब्दका
पृथक् उल्लेख है. परन्तु नामार्थके सन्दर्भमें आकृति स्थूलतः जाति
ही है.

“आकृतिर्जातिरेवात्र संस्थानं न प्रकल्पते।
नहि वाय्वग्निशब्दादी किञ्चित्संस्थानमिष्यते ॥”^{२४}

अन्तमें कुछ अपनी बात. तार्किक, सैद्धान्तिक और शास्त्रीय
दृष्टिसे नामार्थके विषयमें जो भी पक्ष मान्य हो, मुझे तो पूर्ववर्णित
आठ पक्षोंमें चौथा ही हृदयग्राही लगता है. आकृति भी नामार्थ
है और द्रव्य भी. पतञ्जलिने महाभाष्यके आरम्भमें ही इस मतको
स्पष्ट कर दिया है :

“किं पुनर् आकृतिः पदार्थः आहोस्विद् द्रव्यम्? ‘उभयम्’
इति आह. कथं ज्ञायते? उभयथाहि आचार्येण सूत्राणि
पठितानि. आकृतिं पदार्थं मत्वा ‘जात्याख्यायाम् एकस्मिन्
बहुवचनम्’ (पा.सू.१।२।५८) इति उच्यते. द्रव्यं पदार्थं
मत्वा ‘सरूपाणाम्...’ (पा.सू.१।२।६८) इति एकशेष
आरभ्यते.”

जब कोई बालक पहली बार गाय देखता है तो उसे वह विविध गुणों और तत्त्वोंके एक समाहार (अर्थात् व्यक्ति)की प्रतीति होती है. यह प्रथम स्तर हुआ. जब वह दूसरी गाय देखता है तो पूर्वदृष्ट गायका स्मरण होता है और दोनोंमें उसे समानताका बोध होता है. यह बोधका द्वितीय स्तर हुआ. फिर जब वह अन्यान्य अनेकानेक गायोंको देखता है तो उसका समता-बोध व्यापक और प्रगाढ़ होते-होते भेदमें अभेद (“भिन्नेषु अभिन्नं छिन्नेषु अच्छिन्नम्” — पतञ्जलिके शब्दोंमें) का बोध होता है और वह बोध अन्ततः जातिबोधके रूपमें परिणत हो जाता है. यह बोधका तृतीय स्तर हुआ. चतुर्थ स्तर पर आकर अपने सर्वस्तरीय बोधोंकी समीक्षा करता है और वृद्धव्यवहार देखता है तो वह इस निष्कर्षपर पहुँच जाता है कि ‘गो’शब्दका अर्थ गोव्यक्ति भी है और गोजाति भी. “गाम् आनय” यहां गोव्यक्तिका बोध होता है तो “गौर्न हन्तव्यः” यहां एकैकशः सारी गोजातिका. यही बात पतञ्जलिने “उभयम् इत्याह” से कही है और नागोजीने उसे “लक्ष्यानुरोधाद् व्यवस्थितपक्षाश्रयणम्” — इस वाक्यसे स्पष्ट की है.

किसी शब्दका प्रयोग व्यक्तिके तात्पर्यसे किया है या जातिके तात्पर्यसे इसका निर्धारण संस्कृत आदि भाषाओंमें प्रसङ्गानुसार किया जाता है. परन्तु अंग्रेजी आदि कई भाषाओंमें कुछ निपातात्मक निर्धारक विशेषण हैं जिनसे यह सूचित होता है कि व्यक्ति अभिप्रेत है या जाति. इस निपातको अंग्रेजीमें ‘डिटर्माइनर’(या सामान्य भाषामें article कहते हैं. जैसे a boy, the boy. परन्तु डिटर्माइनरके रहते हुए भी उन भाषाओंमें प्रसङ्गके ऊपर कुछ-न-कुछ निर्भर होना ही पड़ता है.

प्रस्तुत आलेखके उपसंहारके रूपमें यह प्रश्न उठाया जा सकता है कि नागोजी और पुरुषोत्तमजी दोनोंमें किनका पलड़ा भारी है?

इस छोटेसे आलेखमें तर्ककि आधारपर इतने बड़े प्रश्नका उत्तर देना बड़ा कठिन है। इतना ही कहा जा सकता है और पहले भी कहा जा चुका है कि नागोजीका झुकाव विशेषतः लौकिक तर्क और व्यावहारिकता की ओर है जब कि आचार्य श्रीपुरुषोत्तमजीका झुकाव वैदिक, धार्मिक और आध्यात्मिक दर्शन की ओर है। अतः यदि आप आस्तिक हैं, वेदके प्रति निष्ठावान् हैं और धार्मिक प्रवृत्तिवाले हैं तो आपको अवश्य ही आचार्य श्रीपुरुषोत्तमजीका मत भायेगा। भट्टोजी दीक्षितने भर्तृहरिके विषयमें कहा है :

“तदेवं वराटिकान्वेषणाय प्रवृत्तः चिन्तामणिं लब्धवान्
इति वासिष्ठरामायणोक्ताभाणकन्यायेन शब्दविचाराय प्रवृत्तः
सन् प्रसङ्गाद् अद्वैते औपनिषदे ब्रह्मण्यपि व्युत्पद्यताम् इति
अभिप्रायेण भगवान् भर्तृहरिः विवर्तवादादिकमपि प्रसङ्गाद्
व्युदपादयत्।”^{११}

ठीक यही बात आचार्य श्रीपुरुषोत्तमजीके विषयमें भी पूर्णतः लागू होती है। वराटिकाकी खोजमें नागोजी भट्ट भी चले और आचार्य श्रीपुरुषोत्तमजी भी—भट्ट कौड़ियाँ ही खोजते रहे जबकि आचार्य नामार्थके क्षेत्रमें भी वल्लभाचार्यद्वारा प्रदर्शित मार्ग पकड़कर औपनिषदिक ब्रह्मका अन्वेषण करने लगे। व्याकरण-दर्शनको वाल्लभवेदान्तकी दृष्टिसे व्याख्यायित करते हुए आचार्यने उसपर आस्तिक्यका रंग चढ़ानेका स्तुत्य प्रयास किया है और पूरी सफलता भी पाई है।

अन्तमें मनुके शब्दोंमें दोनों आचार्योंकी स्तुति करके आलेख समाप्त करता हूँ :

यश्च व्याकुरुते वाचं यश्च मीमांसतेऽध्वरम्।

सन्दर्भ-निर्देश :

१. पतञ्जलि - व्याकरणमहाभाष्य, सम्पा. गुरुप्रसाद शास्त्री, प्रका. : राजस्थान संस्कृत कोलेज, काशी, १९३८ ई., प्रथमाह्निक, पृ. ४७.
२. वहीं, पृ. ८, ४४ और ४६.
३. नागोजी भट्ट — वैयाकरणसिद्धान्तलघुमञ्जुषा, वाराणसीप्रसादस्य नियोगेन प्रयत्नतः; काशीसंस्कृतमुद्रायामङ्कितोऽयं शिलाक्षरैः, संवत् १९४३ (१८८६ ई.).
४. आचार्य श्रीपुरुषोत्तमजी — प्रस्थानरत्नाकर.
५. मनुस्मृति.
६. पुरुषो. — पूर्वोक्त, पृ. १२. ३२.
७. पतञ्जलि — पूर्वोक्त, पृ. ३.
८. सामवेद ३-१३.
९. यजुर्वेद १-१.
१०. ऋग्वेद १-१-१.
११. वहीं ६-१६-१०.
१२. पतञ्जलि — पूर्वोक्त, पृ. ६.
१३. पुरुषो. — पूर्वोक्त, पृ. १२-३२.
१४. वहीं, पृ. १८. ३२.
१५. वहीं, पृ. २९. ४०.
१६. वहीं, पृ. २७. ३५.
१७. कुमारिल भट्ट — श्लोकवार्तिक, दुर्गाधर झा कृत हिन्दीव्याख्या सहित, कामेश्वरसिंह दरभंगा संस्कृत विश्वविद्यालय, दरभंगा, १९७९ ई., पृ. २, श्लोक १०.
१८. पतञ्जलि — पूर्वोक्त, १-२३-६४ (सरूपा), पृ. १२५ और १३१ क्रमशः.
१९. कुमारिल भट्ट — तन्त्रवार्तिक, अजिता टीका सहित, गंगानाथ झा

केन्द्रिय संस्कृत विद्यापीठ, प्रयाग, १९८८ ई.,
प्रथम भाग पृ. ३६०.

२०. पतञ्जलि — पूर्वोक्त, १-२-६४ (सरूपा), पृ. १३७.
२१. नागोजी — पूर्वोक्त, पृ. ११५ ख, पं. १४.
२२. पतञ्जलि — पूर्वोक्त, २-१-५१ (तद्धिता), पृ. ११५.
२३. पुरुषो. — पूर्वोक्त, पृ. १९-४.
२४. वहीं पृ. २४-४.
२६. कुमारिल — श्लोकवार्तिक, पूर्वोक्त, पृ. ६५८; तथा पुरुषो., पृ. १७-१२.
२७. पतञ्जलि — पूर्वोक्त, पृ. ५३.
२८. कुमारिल — श्लोकवार्तिक, पूर्वोक्त, पृ. ६५६.
२९. भट्टोजी दीक्षित — शब्दकौस्तुभ, पृ. १५, देखिये पतञ्जलि.



चार्वाकोंकी दृष्टिमें शब्दप्रमाण : शुद्धाद्वैतकी तुलनामें

डॉ. श्रीप्रदीप प्र. गोखले

प्रथमतः यह प्रश्न उठता है कि शुद्धाद्वैतियोंका शब्दप्रमाणविचार ही मुख्य विषय है, वहां चार्वाकोंका मत कहाँ तक प्रासङ्गिक है? कहांतक तुलनीय है? क्योंकि यह तो सभी मानते हैं कि चार्वाकोंकी दृष्टिमें सिर्फ प्रत्यक्ष ही एकमात्र प्रमाण है. अगर यह सच है तो इसका अर्थ यह हुआ कि अनुमानकी तरह शब्द भी चार्वाकोंकी दृष्टिमें प्रमाण नहीं है. इसलिये वेदान्तियोंके साथ—जोकि शब्दको एक स्वतन्त्र तथा प्रमुख प्रमाण समझते हैं—चार्वाकोंका संवाद नहीं हो सकता है.

इस प्रश्नके उत्तरमें मैं यह स्पष्ट करना चाहता हूं कि चार्वाकोंको जिस सुपरिचित या अपरिचित रूपमें प्रस्तुत किया जाता है, उस रूपमें चार्वाकमत यहां अप्रासङ्गिक माना जा सकता है लेकिन चार्वाकदर्शनका दूसरा भी एक रूप है जो ज्यादा परिचित नहीं है. इस रूपके अनुसार चार्वाक एक तरहका अनुमान भी प्रमाण मानते हैं. जयन्त भट्ट न्यायमञ्जरीमें कहते हैं कि सुशिक्षिततर चार्वाकोंके अनुसार अनुमान दो प्रकारके होते हैं: उत्पन्नप्रतीति और उत्पाद्यप्रतीति. उत्पन्नप्रतीति अनुमान - जैसेकि धूमसे अग्निका अनुमान - इन चार्वाकोंको सम्मत है. लेकिन उत्पाद्यप्रतीति अनुमान - जैसेकि ईश्वरानुमान - उन्हें सम्मत नहीं है. कमलशीलकृत तत्त्वसंग्रहपञ्जिकामें 'पुरन्दर' नामक एक चार्वाकाचार्यका मत उद्धृत है जिसके अनुसार चार्वाकोंको लोकप्रसिद्ध अनुमान सम्मत हैं परन्तु जो लौकिक मार्ग छोड़ कर अतीन्द्रिय - अलौकिक पदार्थोंके बारेमें अनुमान किया जाता है वह उन्हे नामंजूर है. तात्पर्यके रूपमें

कहा जा सकता है कि कुछ चार्वाक दार्शनिकोंके अनुसार — जिन्हें सुशिक्षित चार्वाक कहा गया है — लौकिक प्रमेयोंकी सिद्धिकेलिये अनुमान जैसे परोक्ष-प्रमाणोंका प्रयोग सफलतापूर्वक किया जा सकता है। लेकिन अलौकिक पदार्थोंके बारेमें अनुमानादिका विधायक प्रयोग प्रशस्त नहीं है। इस पृष्ठभूमिपर हम अगला कदम रख सकते हैं कि जिस प्रकार लौकिक प्रमेयोंकी सिद्धि करनेवाला अनुमान चार्वाकोंद्वारा स्वीकृत किया जा सकता है, उसी प्रकार लौकिक-प्रमेय विषयक शब्दप्रमाण भी चार्वाकद्वारा स्वीकृत किया जा सकता है। लौकिक आप्तद्वारा उच्चारित “नद्यास्तीरि फलानि सन्ति” जैसा वाक्य चार्वाक भी प्रमाणके रूपमें मान सकता है। लेकिन “ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत” या “अहं ब्रह्मास्मि” जैसा अलौकिकविषयक वाक्य जो वेद जैसे ‘अलौकिक’ (अपौरुषेय या ईश्वरोक्त होनेसे अलौकिक) स्रोतसे आते हैं, वे शब्दप्रमाणके रूपमें चार्वाकद्वारा नहीं माने जा सकते हैं। यहां मैं सूचित करना चाहता हूं कि चार्वाक जब अनुमान या शब्द का स्वीकार करेगा, तब दो सीमाओंके अंदर ही कर सकेगा। एक सीमा यह है कि जिस पदार्थका ज्ञान प्रत्यक्षसे हो सकता है या जिस पदार्थका स्वरूप लोकप्रसिद्ध यानि लौकिक या ऐहिक है, उसी पदार्थके बारेमें अनुमान या शब्द प्रमाणका प्रयोग हो सकता है। दूसरी सीमा यह है कि जब चार्वाक किसी अनुमान या शब्द प्रमाणका स्वीकार करता है वह अनुमान या शब्द लौकिक भी क्यों न हो उसका स्वीकार वे पूरी तरह, निरुपाधिक या निरपवाद रूपमें स्वीकार नहीं करेगा। व्याप्तिग्रहके बारेमें जो आक्षेप चार्वाकोंने उपस्थित किये हैं, उनका निराकरण सुशिक्षित चार्वाकोंने भी नहीं किया है। इसलिये मेरा सुझाव है कि सुशिक्षित चार्वाक प्रत्यक्ष प्रमाणका स्वीकार जिस पूरे अर्थमें कर सकता है उस पूरे अर्थमें अनुमान या शब्द प्रमाणका स्वीकार नहीं करेगा। बल्कि उन्हें ‘उपप्रमाण’के रूपमें स्वीकार करेगा। अनुमान तथा शब्द के उपप्रमाण होनेका अर्थ यह हुआ कि लौकिक पदार्थके बारेमें ही अनुमान तथा शब्द प्रमाणका यानि

उपयुक्त ज्ञानसाधनका काम कर सकता है. उसके प्रामाण्यके बारेमें हम शतप्रतिशत विश्वास नहीं रख सकते. क्योंकि अनुमानमें व्यभिचारशङ्काका तथा शब्दप्रमाणमें आप्तत्वशङ्काका पूरी तरह निराकरण नहीं हो सकता. इन प्रामाण्योंके जरिये हम पदार्थके अस्तित्वकी सम्भाव्यता (Probability) सूचित कर सकते हैं. तात्पर्य यह हुआ कि उपप्रमाणके अर्थमें भी क्यों न हो, चार्वाक शब्दप्रमाणका स्वीकार करते हैं ऐसा हम कह सकते हैं.

इस पृष्ठभूमिपर चार्वाकोंका शब्दप्रमाण-विचार जो शुद्धाद्वैतियोंके साथ बिलकुल तुलनीय नहीं था, वह आपाततः तुलनीय तो हो गया. अब शुद्धाद्वैतकी तुलनामें चार्वाकोंकी शब्दप्रमाणके बारेमें कौनसी दृष्टि प्रकट होती है इसके बारेमें हम संक्षेपमें कुछ निरीक्षण प्रस्तुत कर सकते हैं.

(१) शुद्धाद्वैती अनुमानको निरपेक्ष तथा मूर्द्धन्य प्रमाणके रूपमें स्वीकार करते हैं. चार्वाककेलिये तो प्रत्यक्ष ही मूर्द्धन्य प्रमाण है. अनुमानप्रमाण यद्यपि प्रत्यक्षमूलक या प्रत्यक्षनियन्त्रित है तथापि परोक्षप्रमाण होनेसे उसे अलग ही मानना पड़ेगा. प्रत्यक्षमें उसका विसर्जन (Reduction) नहीं किया जा सकता. इस अर्थमें चार्वाक भी अनुमानको निरपेक्ष प्रमाण मान सकता है. लेकिन शब्दप्रमाणका स्वीकार स्वतन्त्र या निरपेक्ष प्रमाणके रूपमें करनेकी सम्भावना कम लगती है. वैशेषिकोंकी या बौद्धोंकी तरह शब्दका अन्तर्भाव अनुमानमें हो सकता है, ऐसी चार्वाकोंकी मान्यता होगी ऐसा मुझे लगता है.

(२) शब्दराशिरूप वेद ईश्वरकृत है या ब्रह्मकी ही एक अभिव्यक्ति है ऐसा शुद्धाद्वैती मानते हैं. चार्वाक वेदोंको मनुष्यकृत ही मानेंगे. और वेदकर्ता ऋषि आप्त न होनेसे वेदोंको प्रमाण भी नहीं मानेंगे.

(३) शुद्धाद्वैतियोंके अनुसार ब्रह्म सच्चिदानन्दरूप है और वह ज्ञानके दश रूपोंमें प्रकट होता है, जैसा कि श्रीकिशोरनाथ ज्ञाने अपने आधारपत्रमें स्पष्ट किया है। इसके अनुसार ज्ञानरूप ब्रह्म ही शब्दरूपमें तथा अर्थरूपमें प्रकट होता है। अथवा व्याकरणदर्शनसे मेल रखते हुए शुद्धाद्वैती कहते कि शब्द - जो ब्रह्मका ही रूप है - अर्थके रूपमें ('नामरूप'के रूपमें) भी प्रकट होता है। यह स्पष्ट है कि चार्वाकोंकी मान्यता इससे बिल्कुल अलग होगी। एक तो ऐसा है कि शब्द अर्थ तथा ज्ञान तीनों चार महाभूतोंसे ही बने हैं, ऐसा चार्वाक मानते हैं। जैसेकि उनके वचन प्रसिद्ध हैं "पृथिव्यप्तेजोवायुरिति तत्त्वानि तत्समुदायेशरीरेन्द्रियविषय'सञ्ज्ञा' और 'भूतेभ्यश्चैतन्यम्' — इन वचनोंके अनुसार शब्द तथा अर्थ चार भूतोंसे ही बने हैं तथा ज्ञान (चैतन्य) भी भूतोंका ही कार्य है। फिरभी इन तीनोंमें अद्वैत है ऐसा चार्वाक नहीं मानेंगे। तीनोंका कारण एक जैसा है लेकिन स्वरूप भिन्न है। जैसेकि शब्द ध्वनिरूप हो सकता है। लेकिन इस ध्वनिरूप शब्दमें समूचे अर्थको समेट नहीं सकते। उसी प्रकार शब्द, जोकि ध्वनिरूप है, ज्ञानरूप नहीं हो सकता है।

(४) शब्दके आधिभौतिक (Metaphysical) स्वरूपके बारेमें भी शुद्धाद्वैती तथा चार्वाकों का मत अलग-अलग है। शब्द ब्रह्मकी ही अभिव्यक्ति है, ऐसा शुद्धाद्वैती मानते हैं। तो शब्द आकाशका गुण है ऐसा न्याय-वैशेषिकोंका कहना है। ये दोनों पक्ष चार्वाकको असम्मत हैं। क्योंकि चार्वाक ब्रह्म भी नहीं मानता न आकाश महाभूत ही। यहां चार्वाकोंकी मान्यता जैनदर्शनके मतसे ज्यादा मिलती है ऐसा मुझे महसूस होता है। क्योंकि जैन शब्दको पौद्गलिक यानि Matter का— जडद्रव्यका परिणाम

या विशेषरूप मानते हैं. यहां यह भी लक्षणीय है कि जैन आकाशका अन्तर्भाव पुद्गलमें नहीं करते हैं लेकिन पृथ्वी-आप-तेज-वायु इन का अन्तर्भाव पुद्गलमें ही करते हैं. चार्वाक भी शब्दको चार महाभूतोंका कार्य मानते हैं.

(५) शुद्धाद्वैतियोंका कहना है कि शब्द अर्थ तथा शब्दार्थसम्बन्ध तीनों नित्य हैं. तथा तीनों ब्रह्मसे अभिन्न हैं. चार्वाकोंका कहना इससे बिल्कुल विपरीत होगा. वे मानेंगे कि तीनों अनित्य हैं तथा भौतिक हैं.

(६) शब्दकी प्रवृत्ति व्यक्तिमें होती है, आकृतिमें होती है; या जातिमें? ऐसा भी प्रश्न उठाया जाता है. अनुमानप्रमाणकी आलोचना करते समय चार्वाक 'सामान्य'का भी खण्डन करते हैं. "सामान्यद्वारकोऽप्यस्ति नाविनाभावनिश्चयः, वास्तवंहि न सामान्यं नाम किञ्चन विद्यते" (प्रमाणप्रकरणम्). इसलिये शब्दोंमें अगर हम कोई तथ्य प्रकाशित करते हैं तो चार्वाकोंके अनुसार वह व्यक्तिविषयक ही होगा ऐसा मुझे लगता है.

लेकिन व्यक्तियोंके बारेमें बोलनेकेलिये भी हमें काल्पनिक सामान्यतत्त्वका या किसी आकृति या प्रतिमा का आश्रय लेना ही पडता है. उस काल्पनिक सामान्य या आकृति का शब्दके साथ क्या सम्बन्ध है? यह भी एक महत्वपूर्ण प्रश्न है. लेकिन इन प्रश्नोंके बारेमें चार्वाकोंकी क्या मान्यता हो सकती है या होनी चाहिये इसके बारेमें कोई अनुमान लगाना कठिन है. तथ्य तो यह है कि जिस सुशिक्षित चार्वाकका जिक्र मैंने किया, उस सुशिक्षित चार्वाकके मतोंका विस्तार या परिष्कृत रूप किसी भी प्राचीन ग्रन्थमें उपलब्ध नहीं है. कारण कुछ भी हो, लेकिन सुशिक्षित चार्वाककी विचारप्रणालीका विकास भारतमें नहीं हो पाया.

दूसरी तरफसे देखा जाय तो *सेक्युलरिजम* (इहवाद), *कॉमन सेन्स फिलॉसफी* (लोकप्रसिद्ध-ज्ञानवाद) *मटीरियलिजम* (भौतिकवाद), *पॉजिटिविजम* (अनुभववाद), *सायंटिजम* (विज्ञानवाद) तथा *हेडॉनिजम* (सुखवाद) के जो अलग-अलग रूप बर्ट्रेण्ड रसेल, जी.ई.मूर, गिल्बर्ट राइल, ए.जे.एयर, जेरेमी बेन्थम, जे.एस.मिल, ज्याँ पॉल सात्र आदि पाश्चात्य दार्शनिकोंने प्रस्तुत किये हैं, वे चार्वाक दर्शनमें उपस्थित विचारबीजोंके ही स्वतन्त्र विस्तार जैसे हैं। उन पाश्चात्य विचारोंमें हमें चार्वाकका नाम कहीं नहीं मिलेगा लेकिन, इहवाद-सुखवाद-अनुभववाद-भौतिकवादका जो विचार चार्वाकने प्रस्तुत किया है, उसी तरीकेका विचार पाश्चात्य देशोंके ज्ञानविज्ञानके विकासकेलिये आधारभूत रहा है। इसलिये शुद्धाद्वैतवेदान्तकी तुलना चार्वाकके साथ सफलतापूर्वक करनी हो तो इन पाश्चात्य दार्शनिकोंके साथ तुलना करना ही ज्यादा अर्थपूर्ण सिद्ध होगा।

लेकिन ऐसी तुलनात्मक चर्चा सम्भव होनेमें एक कठिनाई है। प्रस्थानरत्नाकर जैसे ग्रन्थोंमें शुद्धाद्वैतका जो शब्दप्रमाणविचार मिलता है वहां ज्यादातर आस्तिक दर्शनोंके साथ ही चर्चा की गयी दिखाई देती है। वेदप्रमाण, वेदोंका ईश्वरकर्तृकत्व या अपौरुषेयत्व यहां पहलेसे ही स्वीकृत है। नास्तिक दर्शनोंका इस मूलभूत बातके बारेमें विरोधी रवैया है। जब मूलमें ही विरोध हो तो चर्चाकी सम्भावना कम होती जाती है।

धूर्त चार्वाकके बजाय सुशिक्षित चार्वाकका पक्ष हम चार्वाकोंको वेदान्तियोंके थोड़ासा नजदीक तो ला सकता है लेकिन उनमें अर्थपूर्ण संवाद या विवाद शुरू कराना असम्भव सा लगता है।



चर्चा

चार्वाकोंकी दृष्टिमें शब्दप्रमाण : शुद्धाद्वैतकी तुलनामें

डॉ. श्रीप्रदीप प्र. गोखले

(प्रबन्धप्रस्तुति-समीक्षाकार : गो.श्या.म.)

अनेकतन्त्रकान्तारे विशतो मे ह्यनेकधा ।
विष्णुरव्याहतपन्थाः हृदयान्मापसर्पतु ॥

पूरा प्रलेख पढ़नेपर प्रबन्धलेखकके साथ न्याय नहीं कर पाऊंगा. अतः इनसे भी श्रीविन्ध्येश्वरीप्रसादजीके पत्रकी तरह संवाद ही करना चाहूंगा. वही उचित भी है. उपहासोक्तिमें कहा गया एक श्लोक याद आ रहा है :

युष्माकं बदरी चक्रे अस्माकं बदरी गृहे
बादरायणसम्बन्धो यूयं-यूयं वयं-वयम् ॥

तो चार्वाक मतके साथ हमारा इस तरहका कुछ बादरायणसम्बन्ध जुड़ सकता है. इस बादरायणसम्बन्धके तहत जो बात में इस पेपरके सम्बन्धमें आपके दृष्टिपथमें लाना चाहता हूं, वह यह है कि अक्सर वाल्लभ वेदान्तकी विवेचना या समालोचना में सबसे बड़ी तकलीफ लोगोंको यह होती है कि हम तत्त्वविवेचना करने बैठे हैं और केवल शब्दको ही क्यों-कैसे प्रमाण मान बैठे हैं?. उन तत्त्वोंका क्या होगा कि जो शब्दैकगम्य नहीं हैं! और इसी कारण एक तरहकी अरुचिसी कईओंको जागती है वाल्लभ वेदान्तके प्रति कि इस सम्प्रदायमें शब्द

ही मूर्खन्य प्रमाण है और शब्दकी बलिवेदीपर अन्य सभी प्रमाणोंकी बलि चढ़ा दी गयी है। मुम्बई युनिवर्सिटीमें तो एक पी.एच्.डी. थीसिस इस विषयपर लिखी गयी कि वल्लभाचार्यने शब्दप्रामाण्यकी बलिवेदीपर *रीजनिंग* का बलिदान किया है। मैंने उसका जवाब भी लिखा था जिसे वाराणसीसे हमारे परम मित्र श्रीकेदारनाथ मिश्रजीने छपवाया था। उसमें मैंने लिखा था कि वस्तुतः बलिदान तो श्रीशङ्कराचार्यने किया था और श्रीवल्लभाचार्यको तो उसका केवल पुण्यलाभ मिला! खैर, मुख्य मुद्दा जिसपर अक्सर ध्यान नहीं जाता है, वह यह है कि वाल्लभ दर्शन तत्त्वमीमांसा नहीं है। श्रुत्यादिशास्त्रोंकी व्याख्याका प्रयास है। श्रौतमीमांसा अर्थात् श्रुतिवाक्यार्थकी श्रौतमीमांसा है। जब हम किसी दर्शनको तत्त्वमीमांसा मान कर चलते हों, तब यह झगड़ा बहुत प्रबल होना उचित है कि तत्त्वका निरूपण करनेमें शब्दके अतिरिक्त किसी भी अन्य उपायको प्रमाण क्यों नहीं माना? फिर प्रत्यक्षगोचर और अनुमानगम्य तत्त्वोंका क्या होगा? प्रथमदृष्टिसे, यह बात सच है कि कईओंको ऐसा लगता है कि शब्दकी बलिवेदीपर हमारे मतमें *रीजनिंग* का बलिदान किया गया है परन्तु जब आप इस बातको समझेंगे कि यह व्याख्यादर्शन है और जो व्याख्येयतया उसे शास्त्र उपलब्ध है उसकी यह केवल व्याख्या करना चाहता है। तब वाल्लभ दर्शन उस व्याख्येय शास्त्रको प्रबलतम नहीं मानेगा तो और किसे मानेगा?*

* अतएव श्रीवल्लभाचार्य अपने ब्रह्मसूत्राणुभाष्यके प्रारम्भमें ही इसे सुस्पष्ट कर देते हैं “इदम् अत्र विचार्यते वेदान्तानां विचारः आरम्भणीयो न वा इति... नह्यनधीतएव विचारमर्हति... तत्र प्रतिविधास्यामो वेदार्थब्रह्मणो वेदानुकूलविचारः इति... निर्धारितेतु वेदान्ते विचारो व्यर्थएव. नच साक्षात्कारः तत्(विचार)फलं तस्य(विचारस्य) शब्दशेषत्वेन तत्(साक्षात्कारस्य फलत्व)कल्पनायां प्रमाणाभावात्... ननु ब्रह्मणो विचारे प्रतिज्ञाते विरोधनिराकरणादीनाम् अप्रतिज्ञातार्थत्वम्... ‘ब्रह्मणः’ इति न कर्मणि षष्ठी किन्तु शेषषष्ठी. तथाच ब्रह्मसम्बन्धि तज्ज्ञानोपयोगि सर्वमेव प्रतिज्ञातं वेदितव्यम्... वेदप्रामाण्यन्तु प्रतितन्त्रसिद्धत्वाद् न विचार्यते. तस्माद् ब्रह्म जिज्ञासितव्यम्” (ब्र.सू.भा.१।१।१).

चार्वाक दर्शनके साथ हमारा ऐसा बादरायणसम्बन्ध है ही. क्योंकि चार्वाकके पास भी कुछ व्याख्येय है जिसे वह 'प्रत्यक्ष' कहता है. वह कहता है कि प्रत्यक्षकी व्याख्या करो और जो होता है वह ठीक है. इसकी व्याख्याके अतिरिक्त आप यदि कुछ लाते हैं तो उससे मेरा कोई सम्बन्ध नहीं है. इसपर सारेके सारे दार्शनिक नाराज हो गये "चार्वाकस्तु पाशोरपि पशुः". यहांतक कहा गया कि किसी जानवरको भी घांस दिखाओ तो वह भी अनुमान करके कि "मुझे यह खिलाना चाहता है" पूंछ हिलाते हुवे अपने पास आ जाता है. श्रीशङ्कराचार्यने बहुत सुन्दर कहा है कि "पश्वादयः शब्दादिभिः श्रोत्रादीनां सम्बन्धे सति शब्दादिविज्ञाने प्रतिकूले जाते ततो निवर्तन्ते, अनुकूले च प्रवर्तन्ते. यथा दण्डोद्यतकरं पुरुषम् अभिमुखम् उपलभ्य 'मां हन्तुम् अयम् इच्छति' इति पलायितुम् आरभन्ते, हरिततृणपूर्णपाणिम् उपलभ्य तं प्रत्यभिमुखीभवन्ति." तो जब एक गधा भी अनुमान कर सकता है पर चार्वाक अनुमान नहीं कर पाता हो तो वह ऐसा कैसा गधा है! परन्तु हमें चार्वाकके प्रति थोड़ी सहानुभूति रखनी चाहिये क्योंकि जो प्रमाण उसे उपलब्ध है उसी प्रमाणकी मीमांसासे वह प्रतिबद्ध होता है. जो हमें उपलब्ध हुवा है उस प्रमाणकी मीमांसासे हम भी प्रतिबद्ध हैं. हमारे पास जो प्रमाण हैं वह उसे उपलब्ध नहीं है. किसने बनाया यह मुझे ज्ञात नहीं है पर चार्वाक दर्शनके प्रकरणमें सर्वदर्शनसंग्रहमें यह श्लोक मिलता है कि "त्रयो वेदस्य कर्तारो भण्डधूर्तनिशाचराः, जर्फरीतुर्फरीत्यादि पण्डितानां वचः कथम्!" तो सहज लगता है कि शायद वेद उसको उपलब्ध न हुवे होंगे अन्यथा जर्फरी-तुर्फरीके अलावा औरभी तो कई सार्थक बातें वेदोंमें मिलती ही है. अब वेद नहीं थे तो उसके पास जो उपलब्ध था उसकी मीमांसा उसने की है और हमको जो व्याख्येयतया उपलब्ध हुवा है उसकी मीमांसा हमने की है.

तो यह बादरायण सम्बन्ध चार्वाकके साथ हमारा है. इसीलिये मैंने सोचा कि यह पेपर उपयुक्त है, प्रस्तुतिकेलिये.

भगवत्पाद श्रीशङ्कराचार्यने सभी चिन्तकोंकेलिये एक निरतिशय मननीय एवं सुन्दर विधान किया है: “स्वविषयशूराणि हि प्रमाणानि”. जो भी प्रमाण है वह अपने विषयमें ही शूर है. अन्य विषयमें उसका शौर्य खत्म हो जाता है. इसीलिये प्रमाणोंमें सावकाश-निरवकाशकी चर्चा हुई है कि “सावकाश-निरवकाशयोः निरवकाशो बलीयान्”. निरवकाश प्रमाणकी बलवत्ता और सावकाश प्रमाणकी निर्बलता, यद्यपि उससे हमें कुछ जानकारी मिलती है फिर भी यदि वह सावकाश है तो उसे अन्यत्र कहीं खपा दो. जो प्रमाण, परन्तु, प्रमेयविशेषके अलावा अन्यत्र निरवकाश हो उसे यदि उस प्रमेयके स्वरूपनिर्धारणार्थ प्रमाण नहीं माना जायेगा तो वह व्यर्थ ही हो जायेगा. यह एक लक्ष्यमें लेने लायक बात है. इसी स्टेटमेन्टका, वैसे मुझे कहीं मिला नहीं पर कहीं हो या न हो, अगर न हो तो भी मैं यह चाहता हूं कि इसका एक सप्लिमेन्टरी स्टेटमेन्ट हमको घड़ लेना चाहिये कि जैसे “स्वविषयशूराणि हि प्रमाणानि” होता है वैसे ही “स्व-स्वप्रमाणशूरा हि प्रमातारः” भी नियम होना चाहिये. जिसे प्रत्यक्ष उपलब्ध हो वह प्रत्यक्षशूर होगा और जैसे नैयायिकोंको यदि अनुमान उपलब्ध है तो वे अनुमानशूर होंगे. श्रीशुक्लजीने बहुत सुन्दर बात बताई कि नैयायिक तो प्रत्यक्षदृष्ट हाथीको भी उसकी चीत्कार सुनकर अनुमानसे सिद्ध करेगा. आखिर ऐसा क्यों? क्योंकि: “स्वप्रमाणशूरा हि प्रमातारः”. तो इसी तरह वाल्लभ वेदान्त भी स्वप्रमाणमें शूर हो, अन्यमें नहीं तो क्यों आपत्ति उठानी चाहिये! इस सन्दर्भमें जैसे जिनको प्रस्थानत्रय उपलब्ध हुवे वे प्रस्थानत्रयशूरा हुवे. हम प्रमाणचतुष्टयवादी हैं तो प्रमाणचतुष्टयमें ही हमारा शौर्य प्रकट होगा. अन्य प्रमाणसे यदि आप हमारी टांग खींचना चाहेंगे तो हम पिट जायेंगे यह बात भी सच है. यह कोई ऐसी विलक्षण बात नहीं है, आप इसे मेरे साथ सहानुभूति रख कर समझे, निन्दा-स्तुतिका भाव न रखें तो मनुष्यको रोटी देख कर उसे खानेकी समझ आती है मगर जानवरोंके सामने रोटी यदि रख दी जाये तो वह सूँघ कर ही समझ सकता है. देख कर जानवरोंको वस्तु उतनी समझमें नहीं आती है. तो बात वही है: स्व-स्वप्रमाणशूरा

हि प्रमातारः. इस बातको लक्ष्यमें लेनेपर चार्वाकोंको इतनी गाली देनेका कोई प्रयोजन नहीं रह जाता है, जिस तरहसे भारतीय दर्शनोंमें उसे गाली दी गयी है. इस दृष्टिसे इस पेपरमें बहुत सुन्दर विवेचन किया गया है कि चार्वाकको गाली क्यों नहीं देनी चाहिये.

श्रीप्रदीपजीने, जयन्त भट्टकी न्यायमञ्जरीके अनुसार, चार्वाकके दो प्रभेद बतलाये हैं: सुशिक्षिततर चार्वाक और अशिक्षित चार्वाक. अशिक्षित चार्वाकको हमने कहीं इसीलिये तो अशिक्षित नहीं मान लिया है कि जो प्रमाण उसको उपलब्ध थे उसकी विवेचनार्थ अन्य चिन्तक शूर नहीं हो पाये! यह कहते हैं कि अब चार्वाकोंके ग्रन्थ जब लुप्त हो गये हैं तब उस स्थितिमें यह आवश्यकता हो जाता है कि हम पश्चिमी दर्शनको, जोकि चार्वाकके मुख्य कन्टेशन् को जैसे ईश्वरका न होना, या जैसे अपने यहां चार्वाकोंने कहा है कि पिताके स्वर्गवासकेलिये बेटा घी-चावलकी आहूति देता है तो अपने पिताकी ही आहूति क्यों नहीं देता है कि जिससे खुद भी स्वर्गमें जाये और पिता भी स्वर्गमें जाये?. यह उसकी बात सच है क्योंकि उसको जो उपलब्ध नहीं है तो वह और क्या कहेगा? इसमें नाराज होनेकी क्या बात है? हमारे पास उससे अतिरिक्त कोई व्यवस्था उपलब्ध है तो हम कुछ ओर बात कहते हैं. श्रीगुरुनानकके चरित्रमें आता है कि काशी या गया में कहीं पूर्वदिशाकी ओर मुंह करके ब्राह्मण अर्घ्य-तर्पण दे रहे थे, तब गुरु नानकने पश्चिमदिशामें अर्घ्य-तर्पण देना शुरु किया. जब किसीने पूछा कि पश्चिमाभिमुख हो कर अर्घ्य-तर्पण कैसे दे रहे हो? तो उन्होंने कहा कि तुम्हारे अर्घ्य-तर्पणका जल जब सूर्य या परलोक तक जायेगा तो क्या मेरा जल मेरे खेतमें नहीं जायेगा? ऐसी बातें सुनकर वैदिक-वर्णाश्रमिओंको क्रोध आना स्वाभाविक है. मगर क्रोधित होनेके स्थानपर हमें यह समझना चाहिये कि किसके पास क्या उपलब्ध है.

आगे इन्होंने एक बात बतलाई कि “शुद्धाद्वैती अनुमानको निरपेक्ष

तथा मूर्द्धन्य प्रमाणके रूपमें स्वीकार करते हैं". ऐसा इन्होंने किस आधार पर कहा है यह मैं नहीं समझ पाया हूँ. क्योंकि निरपेक्ष प्रमाण तो मानते हैं परन्तु वाल्लभ वेदान्तने अनुमानको मूर्द्धन्य प्रमाण नहीं माना है.

निबन्धकार कहते हैं:

शुद्धाद्वैतियोंके अनुसार ब्रह्म सच्चिदानन्दरूप है और वह ज्ञानके दस रूपोंमें प्रकट होता है, जैसा कि श्रीकिशोरनाथ ज्ञाने अपने आधारपत्रमें स्पष्ट किया है. इसके अनुसार ज्ञानरूप ब्रह्म ही शब्दरूपमें तथा अर्थरूपमें प्रकट होता है. अथवा व्याकरणदर्शनसे मेल रखते हुए शुद्धाद्वैती कहें कि शब्द - जो ब्रह्मका ही रूप है - अर्थके रूपमें ('नामरूप'के रूपमें) भी प्रकट होता है. यह स्पष्ट है कि चार्वाकोंकी मान्यता इससे बिलकुल अलग होगी. एक तो ऐसा है कि शब्द अर्थ तथा ज्ञान तीनों चार महाभूतोंसे ही बने हैं, ऐसा चार्वाक मानते हैं. जैसेकि उनके वचन प्रसिद्ध हैं "पृथिव्यप्तेजोवायुरिति तत्त्वानि तत्समुदाये 'शरीरेन्द्रियविषय'सञ्ज्ञा" और "भूतेभ्यः चैतन्यम्" — इन वचनोंके अनुसार शब्द तथा अर्थ चार भूतोंसे ही बने हैं तथा ज्ञान (चैतन्य) भी भूतोंका ही कार्य है. फिरभी इन तीनोंमें अद्वैत है ऐसा चार्वाक नहीं मानेंगे. तीनोंका कारण एक जैसा है लेकिन स्वरूप भिन्न है. जैसेकि शब्द ध्वनिरूप हो सकता है. लेकिन इस ध्वनिरूप शब्दमें समूचे अर्थको समेट नहीं सकते. उसी प्रकार शब्द, जोकि ध्वनिरूप है, ज्ञानरूप नहीं हो सकता है.

यह प्रश्न सुदूरकालसे विवादास्पद रहा है कि चैतन्यसे भूतका

प्रादुर्भाव है कि भूतसे चैतन्यका प्रादुर्भाव है. जब भी किसी दम्पतिको पुत्र या पुत्री होता या होती है तो वहां जो पुत्रत्वविशिष्ट या पुत्रीत्वविशिष्ट चैतन्य प्रादुर्भूत होता है वह तो भूतसे ही प्रादुर्भूत होता है. चैतन्यसे चैतन्य प्रादुर्भूत नहीं होता है. तो वहां भी चार्वाककी प्रत्यक्षकी व्याख्याके रूपमें व्यवस्था उपलब्ध है. और शुद्धाद्वैतवेदान्तकी व्याख्या है कि आरम्भवादी या सञ्जातवादी या प्रतीत्यसमुत्पादवादी धारणाके अनुसार जो वहां चैतन्य उत्पन्न होता माना जा रहा है वह वस्तुतः वहां तिरोहित था सो केवल प्रकट हो रहा है. हम यहां भी चार्वाकके साथ अपना बादरायण-सम्बन्ध मान लेने तैयार हैं. चार्वाकको हम आमन्त्रित करते हैं कि चैतन्यसे भी भूत प्रकट होता है इस बातको वह समझ ले. हम तो मानते हैं कि भूतसे चैतन्य प्रकट होता है और चैतन्यसे भूत. चैतन्यमें भूत किसी तरहसे तिरोहित रहता और भूतमें चैतन्य तिरोहित रहता है. चार्वाक भी मान ले कि सत्कार्यवादके अनुसार भूतमें चैतन्य तिरोहित होता है और प्रकट हो जाता है. इसमें प्रत्यक्षविरोध कहां होता है? इस सन्दर्भमें कुछ चर्चा अवश्य चार्वाक और वाल्लभ दर्शनके बीच शक्य बन जाती है कि भौतिक पदार्थों और चैतन्य के बीच ब्राह्मिक शुद्धाद्वैत उसे न मानना हो तो न माने पर कमसे कम भौतिक पदार्थों और चैतन्य के बीच भौतिक शुद्धाद्वैत है इतना स्वीकारनेमें उसे क्या आपत्ति है? हम चार्वाकको यह धमकी भी देनी चाहेंगे कि यदि भौतिक पदार्थों और चैतन्य के बीच भेदसहिष्णु अभेदकी स्वीकृतिका साहस प्रकट नहीं कर पायेगा तो न तो चैतन्यकी भलीभांति व्याख्या कर पायेगा और न चैतन्यको भौतिक ही सिद्ध कर पायेगा !

इसके बाद श्रीप्रदीपजीने लिखा है :

शुद्धाद्वैतियोंका कहना है कि शब्द अर्थ तथा शब्दार्थसम्बन्ध तीनों नित्य हैं. तथा तीनों ब्रह्मसे अभिन्न हैं. चार्वाकोंका कहना इससे बिलकुल विपरीत होगा. वे मानेंगे कि

तीनों अनित्य हैं तथा भौतिक हैं.

इस विषयमें श्रीशुक्लजी साथ मेरी काफी चर्चा हुई. हमारे मतके अनुसार अनित्यताकी परिभाषा आविर्भाव-तिरोभावके रूपमें दी गयी है. हमारी आविर्भाव-तिरोभावकी सारी परिभाषाको चार्वाक नित्यानित्यके पृथक्करणद्वारा करना चाहता हो तो करे भूतचतुष्टयसे चैतन्यकी उत्पत्ति स्वीकारनेके बावजूद उसे भूतचतुष्टयसे अपृथक् न माननेपर न तो वह चैतन्य अपनी उत्पत्तिके समय उत्पन्न हुवा माना जा सकेगा और न मृत्युके समय नष्ट होता ही. उत्पद्यमान चैतन्यको भूतचतुष्टयसे पृथक् माननेपर या तो आरम्भवाद या संघातवाद का सहारा ले कर द्रव्यान्तर मानना पड़ेगा. वैसी स्थितिमें शुद्धाद्वैत पुनः वहां जो तिरोहित था उसका आविर्भाव खोजना चाहेगा. यह बात और है कि इस सत्कार्यवाद और कार्यकारणतादात्म्यवाद का प्रमाण हम प्रत्यक्षानुमानादि न दे कर शास्त्रवचनोंके रूपमें ही देना चाहेंगे. और तब समन्वयार्थ इन प्रत्यक्षादि प्रमाणोंका भी अविरोधप्रकार दर्सानेका हमारा श्रौत उत्तरदायित्व तो रहेगा ही. इस निभाया गया है और निभाना चाहिये भी.

श्रीप्रदीपजी इसके बाद निरूपण करते हैं:

शब्दकी प्रवृत्ति व्यक्तिमें होती है, आकृतिमें होती है या जातिमें? ऐसा भी प्रश्न उठाया जाता है. अनुमानप्रमाणकी आलोचना करते समय चार्वाक 'सामान्य'का भी खंडन करते है.

सामान्यको हम भी नहीं मानते हैं. इस विषयमें तो हमारा भी चार्वाकके साथ पूर्ण मतैक्य है.

अब श्रीप्रदीपजीके इस निबन्धके कॉन्ट्रीब्यूशन या अवदान के जैसी एक नितान्त मननीय तथा सद्यो-अनुष्ठेय जो बात है वह यों

प्रतिपादित हुयी है :

दूसरी तरफसे देखा जाय तो *सेक्युलरिज्म* (इहवाद), *कॉमन सेन्स फिलॉसफी* (लोकप्रसिद्ध-ज्ञानवाद) *मटीरियलिज्म* (भौतिकवाद), *पॉजिटिविज्म* (अनुभववाद), *सायंटिज्म* (विज्ञानवाद) तथा *हेडॉनिज्म* (सुखवाद) के जो अलग-अलग रूप बर्ट्रेन्ड रसेल, जी.ई.मूर, गिल्बर्ट राइल, ए.जे.एयर, जैरेमी बेन्थम, जे.एस.मिल, ज्याँ पॉल सात्र आदि पाश्चात्य दार्शनिकोंने प्रस्तुत किये हैं, वे चार्वाक दर्शनमें उपस्थित विचारबीजोंके ही स्वतन्त्र विस्तार जैसे हैं। उन पाश्चात्य विचारोंमें हमे चार्वाकका नाम कहीं नहीं मिलेगा लेकिन, इहवाद-सुखवाद-अनुभववाद-भौतिकवादका जो विचार चार्वाकने प्रस्तुत किया है, उसी तरीकेका विचार पाश्चात्य देशोंके ज्ञानविज्ञानके विकासकेलिये आधारभूत रहा है। इसलिये शुद्धाद्वैतवेदान्तकी तुलना चार्वाकके साथ सफलतापूर्वक करनी हो तो इन पाश्चात्य दार्शनिकोंके साथ तुलना करना ही ज्यादा अर्थपूर्ण सिद्ध होगा।

यह तो सर्वथा सच बात है, उपरोक्त दार्शनिकोंसे चार्वाक मतको संवादित तथा समृद्ध करके एक समर्थ पूर्वपक्षतया चार्वाकके चिन्तनको भारतीय दर्शनके समक्ष प्रतिप्रस्थापित किया जाना चाहिये। सचमुचमें ऐसा किया भी जा सकता है और वह पौरस्त्य एवं पाश्चात्य दोनों विचारधाराओंको न केवल समृद्ध अपितु भेदसहिष्णु-अभेददर्शी बनानेका भी स्तुत्यतम अभिनन्दनीय प्रयास होगा ऐसा मेरा भी स्पष्टतम अभिप्राय है। प्रत्यक्षैकप्रामाण्यवादियोंको “पशोरपि पशुः” की गाली देकर ही हमें सन्तुष्ट न हो जाना हो तो, साथ ही साथ इन पाश्चात्य दर्शनके अध्येताओं तथा अनन्यभक्तों को हमें भी केवल “शास्त्रप्रामाण्यवादी या अन्धश्रद्धालु” की गाली दे कर सन्तुष्ट न हो जाना हो तो !

श्रीप्रदीपजीका कहना है कि —

लेकिन ऐसी तुलनात्मक चर्चा सम्भव होनेमें एक कठिनाई है. प्रस्थानरत्नाकर जैसे ग्रन्थोंमें शुद्धाद्वैतका जो शब्दप्रमाणविचार मिलता है वहां ज्यादातर आस्तिक दर्शनोंके साथ ही चर्चा की गयी दिखाई देती है. वेदप्रमाण, वेदोंका ईश्वरकर्तृकत्व या अपौरुषेयत्व यहां पहलेसे ही स्वीकृत है. नास्तिक दर्शनोंका इस मूलभूत बातके बारेमें विरोधी रवैया है. जब मूलमें ही विरोध हो तो चर्चाकी सम्भावना कम होती जाती है.

हां, हमने ऐसा ही सब कुछ स्वीकार कर रखा है फिर भी बात हो शुरु हो पायेगी. कुछ बात छेड़ो तो बात बन जायेगी. अन्यथा हमारे हृदयमें भी यही शिकायत बनी रहेगी कि चार्वाक दर्शन तो प्रत्यक्षके अलावा अन्य किसी ज्ञानकरणका प्रामाण्य स्वीकारने उद्यत नहीं तो कैसे हम उसके साथ चर्चा करें! अतएव हमारे यहां “अथातो चार्वाकमतजिज्ञासा” भी शुरु हो सकती है और पाश्चात्य दार्शनिकोंको चार्वाकके आधुनिक संस्करणतया जो प्रस्तुत कर पाते हों उन्हें “अथातो वाल्लभमतजिज्ञासा” भी करनी पड़ेगी. और कुछ नहीं तो केवल यह समझनेकेलिये ही कि शास्त्रप्रामाण्य और प्रत्यक्षप्रामाण्य के बीच भी भेदसहिष्णु-अभेदात्मक शुद्धाद्वैत सम्भव है या नहीं और उस ऐसे ऐच्छिकभेदके वश कौन किस प्रमाणमें क्यों-कैसा शूर है! धन्यवाद!



वेदापौरुषेयत्वनित्यत्वे

डॉ. श्रीकीर्त्यानन्द झा

अत्र अस्मिन् संसारे सर्वेण मनुजाः स्वभावतएव सततं “सुखं मे भूयात्, दुःखं कदापि माऽभूद्” इति समभिवाञ्छन्ति. स्त्री वा पुरुषो वा बालको वा युवा वा वृद्धो वा रङ्गो वा श्रीमान् वा कोऽपि वा भवतु “दुःखं मे भवतु” इति नैव वाञ्छन्ति इति सर्वानुभवसिद्धम्. एतद्विषये न केषाञ्चिदपि विप्रतिपत्तिः. अस्तु. दुःखं तावद् द्विविधं भवति, लौकिकं पारलौकिकं च इति. तत्र स्रग्-चन्दन-वनिताद्युपभोगजन्यं सुखं लौकिकम्. तत् क्षणभङ्गुरं दुःखपर्यवसायि च. पारलौकिकन्तु दुःखलेशेनापि असंसृष्टं निरतिशयनित्यानन्दाविर्भावलक्षणं ‘मोक्षावस्था’ख्यं सुखं कथ्यते. यदा तु दुःखसङ्कुले संसारे दुःखपङ्कनिमग्नानां मनुष्याणां दुःखासम्भिन्ने निरतिशयनित्ये सुखे समुत्कटेच्छा जायते तदा वेदएव तेषां शरणं भवति. उक्तञ्च, “वेदएव मनुष्याणां निःश्रेयसकरः स्मृतः, वेदो नारायणः साक्षात् स्वम्भूरिति सुश्रुमः” इति. तत्र वेदो नाम अतिप्राचीनतमः ऋग्यजुःसामाथर्वभेदैः चतुर्विधो वेदैकशब्दबोध्यो मन्त्रब्राह्मणात्मको विश्वप्रसिद्धो महान् ग्रन्थात्मकः शब्दराशिः. अस्यच महतो शब्दराशेः ग्रन्थस्य उत्पत्तिकालो बलवत्प्रमाणस्य अभावात् न केनापि अद्यावधि निर्णेतुं शक्यः. नहि अत्र कश्चित् तर्कः प्रमाणं भवितुम् अर्हति, तर्कस्य तर्कान्तरग्रस्तत्वात्. अतश्च इदमेव अस्य अनादित्वे गमकं प्रमाणं भवितुम् अर्हति. तथाहि “वेदो अनादिः, अनिश्चितोत्पत्तिकालत्वे सति वर्तमानत्वात्, परमेश्वरवत्. यथा परमेश्वरो अनिश्चितोत्पत्तिकालः किन्तु अनुमानादिप्रमाणगम्यत्वाद् वर्तमानः तथा वेदो अनिर्णीतोत्पत्तिकालः प्रत्यक्षतो वर्तमानश्च. अतएव वेदो नारायणएव. अतएव च “नारायण एवेदं सर्वम्” (नारा.पू.ता.उ.५।६) “नारायणात्मा वेदं सर्वं निर्विकारं प्रतिपाद्यते” (नारा.उ.ता.उ.३।१) इत्यादिकं सङ्गच्छते. अत्र

इदं बोध्यम्, उपर्युक्तकथनेन परमेश्वरवदेव वेदस्यापि अपौरुषेयत्वं सिध्यति.

अत्र कश्चिद् विचारः प्रस्तूयते, वेदस्य प्रतिपाद्यो अर्थो लौकिकप्रमाणगम्यो अलौकिकएव. अतएव च धर्मब्रह्मणी वेदप्रमाणकौ इति सिध्यति. उक्तञ्च गीतायां “वेदैश्च सर्वैरहमेव वेद्यः” (भ.गी.१.५॥१). वेदस्य प्रामाण्यमपि भास्करादिवत् स्वतएव सिद्धचति. वैदैकप्रमाणगम्यस्य परब्रह्मणः अघटितघटनापटीयस्याः ‘माया’ख्यायाः शक्तेः प्रपञ्चात्मना विलासो यदा समुपक्रान्तः तदारभ्यैव प्रपञ्चकृतबन्धनात् जीवान् समुद्धर्तुं परमकारुणिकपरमात्मनो अकल्पानुकम्पया वेदः आविर्भूतो जातः. सच वेदः केषाञ्चित् मते परमेश्वरस्य हृदयमेव. उक्तञ्च मानमेयरहस्यश्लोकवार्तिके “हृदयं वेद इति च भाष्यं मेधातिथेरिह, भट्टगं हृदयं वेद इत्यप्याह कुमारिलः” (मान.र.श्लोकवा.) इति. अस्तु, वेदः परमेश्वरात् निर्मितः, न तेन कृतः इतितु सिध्यत्येव. यथा सुप्तोत्थितः वेदपण्डितः प्रागधीतं वेदं स्मृत्वा पुनः यथावत् पठति तथा ब्रह्मापि परमेश्वरोपदिष्टं वेदं समाधिना स्मृत्वा यथापूर्वम् उच्चारयति. उपनिषदि “यो ब्रह्माणं विदधाति पूर्वं यो वै वेदांश्च प्रहिणोति तस्मै” (श्वेता.उप.५।६). परञ्च “वेदो अपौरुषेयो न वा” इति विप्रतिपत्तिम् अधिकृत्य विवदमानाः सर्वे दार्शनिकाः स्वस्वमतं समुपस्थापयन्ति. तत्र विशेषतो नैयायिकाः वेदस्य पौरुषेयत्वमेव स्वीकुर्वन्ति. उक्तञ्च मानमेयरहस्यश्लोकवार्तिके :-

अपि चोदयनाचार्यैर्यन्यायकुसुमाञ्जलौ ।
उत्पत्तितो वापि व्यक्तितो वाभिप्रायतोऽपि वा ॥
अनवच्छिन्नवर्णानां नैरर्थक्यमितीरितम् ।
तत्र नैयायिकमतम् ‘उत्पत्ति’पदसूचितम् ॥
मीमांसकमतं चाथाभिव्यक्तिरिति कथ्यते ।
अस्वातन्त्र्यं हि रचनाविशेषे हि तदाशयः ॥
अथाभिप्रायत इति तदौपनिषदं मतम् ।
सर्वार्थसिद्धौ वेदान्ताचार्योक्तिरवबुध्यताम् ॥ इति

न्यायमते च पौरुषेयत्वं सजातीयोच्चारणानपेक्ष-भ्रमादिशून्य-
 पुरुषोच्चारणजन्यत्वम्. तथाच अनुमानं “वेदः पौरुषेयो वेदत्वाद्, आयुर्वेदवद्”.
 अत्र आयुर्वेदस्य सफलप्रवृत्तिजनक-वाक्यार्थज्ञानजनकतया उपर्युक्तपौरुषेयत्वाव-
 धारणस्य उभयमतसिद्धतया दृष्टान्तत्वं प्रसज्यतएव. वेदत्वञ्च अनुपलभ्यमानमू-
 लान्तरत्वे सति शिष्टजनपरिगृहीतवाक्यत्वम्. अत्र सत्यन्तपदानुपादाने
 मन्वादिस्मृतिषु प्रसज्यते अतिव्याप्तिः अतः तद्वारणाय ‘तत्’पदोपादानम्.
 अथवा “वेदः पौरुषेयो वाक्यत्वात्, महाभारतवत्” इति अनुमानेन
 वाक्यत्वावच्छेदेन पौरुषेयत्वस्य साधने वेदेऽपि तत्सिद्धिः जायते. उदयनाचार्यैरपि
 धर्माधर्मयोः अधिष्ठातृत्वेन जगतः कर्तृत्वेन वेदानां प्रथमोच्चारयितृत्वेन च
 परमेश्वरः साधितः. येषां मते नास्ति परमेश्वरः तन्मते यदि वेदो नित्यः
 तदा प्रथमोच्चारयितृत्वाभावादेव अपौरुषेयत्वम्. अत्र प्रसङ्गे “कर्म ब्रह्मोद्भवं
 विद्धि ब्रह्माक्षरसमुद्भवं, तस्मात् सर्वगतं ब्रह्म नित्ये यज्ञे प्रतिष्ठितम्”
 (भग.गीता.३।१५) इति भगवद्वाक्यम् अधिकृत्य मधुसूदनसरस्वतिना उक्तम्
 उपस्थाप्यते. “‘ब्रह्म’ वेदाख्यम् ‘अक्षरसमुद्भवम्’ अक्षरात् परमात्मनो
 निर्दोषात् पुरुषनिःश्वासन्यायेन अबुद्धिपूर्वं ‘समुद्भवः’ आविर्भावः यस्य
 तद् अक्षरसमुद्भवम्. तथाच अपौरुषेयत्वेन निरस्तसमस्तदोषासङ्गं वेदवाक्यं
 प्रमितिजनकतया प्रमाणम् अतीन्द्रिये अर्थे नतु भ्रम-प्रमाद-करणापाटव-
 विप्रलिप्सादि-दोषवत्पुरुषप्रणीतं पाखण्डवाक्यं प्रमितिजनकम् इति” इति.

वेदाः खलु निःश्वासभूताः, श्रुतिरपि प्रमापयति — “अस्य एतस्य
 महतो भूतस्य निःश्वसितमेतदृग्वेदो यजुर्वेदः सामवेदोऽथर्वाङ्गिरस इतिहासः
 पुराणं विद्या उपनिषदः श्लोकाः सूत्राण्यनुव्याख्यानि व्याख्यातान्येवैतानि
 निःश्वसितानि” (ब्रह्म.उप.२।४।१०) इति. तत्र श्लोके “सर्वगतं ब्रह्म”
 इति कथनेन वेदस्य नित्यत्वं शब्दस्य च विभुत्वं भगवता उक्तं सङ्गच्छते.

यद्यपि “कर्म ब्रह्मोद्भवं विद्धि” (भग.गीता.तत्रैव) इति भगवता
 प्रतिपादितम्. एतद्वाक्यम् अधिकृत्य सरस्वतिना “तच्च अपूर्वोत्पादकं
 ‘कर्म’=ब्रह्मोद्भवम्. ‘ब्रह्म’=वेदः सएव ‘उद्भवः’=प्रमाणं यस्य तथा” इति

व्याख्यातम्. एवञ्च पूर्वापरयोः उत्पत्त्यर्थकस्यैव 'भू'धातोः प्रयोगात् मध्ये
 अन्यार्थकत्वस्य असङ्गत्वात् प्रमाणरूपे अर्थे प्रसिद्धिविरहाच्च प्रमाणम् इति
 कथनं कथं सङ्गच्छते? तथापि पर्यवसितार्थे तात्पर्याविधारणाद् उद्भवति
 अस्माद् इति उद्भवं तद् ब्रह्म यस्य इत्येव 'उद्भव'पदस्य अर्थस्वीकारे
 न उक्तदोषः. अत्र पञ्चम्यर्थः प्रयोजकत्वम्. तच्च वेदस्य कर्मोत्पत्तौ
 ज्ञानद्वारा. यतोहि अज्ञातं कर्म अनुष्ठातुं शक्यं न भवति. अतश्च उत्पादकत्वस्य
 प्रमापकत्वएव अनुष्ठातुं शक्यं न भवति. अतश्च उत्पादकत्वस्य प्रमापकत्वएव
 तात्पर्ये उद्भवः प्रमाणम् इति न असङ्गतम्. एवं "अस्य एतस्य महतो
 भूतस्य निःश्वसितम् एतद्वेदः" (तत्रैव) इत्यादिश्रुतौ "निःश्वसितं वेदः"
 इति उक्तं भवति. अत्र इयं शङ्का जागर्ति, यदि वेदो निःश्वासः स्यात्
 तदा निःश्वासस्य जीवनयोनिप्रयत्नसाध्यत्वाद् वेदो अनित्यः स्याद् इति.
 परञ्च इदं कथनं न तावत् विचारसहम्. तत्र अयं भावो : यथा पुरुषस्य
 निःश्वासो न पुरुषस्य कर्तव्यत्वादिबुद्धिम् अपेक्ष्य उत्पद्यते अन्यथा सुपुत्तिकाले
 ज्ञानाभावः... पुरुषेऽपि प्रमाणाभावप्रसङ्गः स्यात्. तथैव वेदोऽपि
 पुरुषगतवाक्यार्थज्ञानानपेक्षतयैव मोचको भवति. यथा लौकिकवाक्यस्थले
 वक्ता वाक्यार्थज्ञानानन्तरमेव वाक्यं प्रयुज्यते न तथा वेदस्थले. यदितु
 वेदस्थले पुरुषगतवाक्यार्थज्ञान... णीयं भवेत् तदा वेदस्य अपौरुषेयत्वं
 व्याहन्येत. यद्यपि "तदैक्षत बहुस्यां प्रजायेय" (छान्दो.उप.६।२।३) इत्यादि
 श्रुत्या परमेश्वरस्य ईक्षणात्मकं ज्ञानं कार्यमात्रं प्रति कारणत्वेन सिद्धमिति
 वेदेऽपि कार्यरूपेण तस्य कारणत्वं स्यात्. तथापि भवतु नाम परमेश्वरस्य
 उपादान-प्रत्यक्षविधया कार्यविषयक-कर्तव्यताज्ञानविधया वा कारणत्वम्. तेन
 ज्ञानापेक्षा न अपाकृता भवति किन्तु वाक्यार्थज्ञानत्वेन वाक्ये कारणत्वं
 निषिध्यते. अत्र इदं बोध्यम्. वाक्ये वाक्यार्थज्ञानस्य तत्रैव कारणत्वं भवति
 यत्र वक्तरि वाक्यात् पूर्वम् आनुपूर्व्या ज्ञानं न भवति. किञ्च, सर्वत्र
 वाक्यार्थज्ञानस्य कारणत्वे वाक्यात् पूर्वम् अनुभूतानुपूर्वीकवाक्योच्चारणं न
 स्यात्. वाक्यार्थज्ञानाभावेऽपि आनुपूर्वीज्ञानसत्त्वे वाक्योच्चारणं सम्भवत्येव.
 अतएव हि तादृशवाक्योच्चारणे तादृशानुपूर्व्यवच्छिन्नज्ञानस्यैव कारणत्वे
 तादृशवाक्यार्थज्ञानस्य अन्यथासिद्धत्वमेव.

किञ्च, तादृशवाक्योच्चारणं प्रति वाक्यार्थमानापेक्षया तादृशानुपूर्व्यव-
 च्छिन्नज्ञानस्य कारणत्वकल्पने लाघवमेव भवति. तथाहि वाक्यार्थज्ञानस्य
 कारणत्वपक्षे वाक्यार्थघटकतत्तत्पदार्थपदयोः बोध्यबोधकभावरूपसम्बन्धज्ञानं
 तत्तत्सहकृतपदार्थरूपैकसम्बन्धिज्ञानात् तत्तत्सम्बन्धिपदस्य स्मरणात्मकं ज्ञानं
 तत्तत्पदेषु साकाङ्गत्वेष्टसाधनत्वज्ञानं चिकीर्षाप्रयत्नादिकञ्चेति अपेक्षणीयं भवेत्
 इति भट्ट... गौरवम् आपद्येत. तथाच सर्वज्ञस्य परमेश्वरस्य वाक्यार्थज्ञानसत्त्वेऽपि
 न तस्य वेदस्थले कारणत्वं स्वीकरणीयम्. एवञ्च, वाक्यार्थज्ञानापेक्षोच्चारणक-
 वाक्यवृत्यानुपूर्वीशून्यत्वं सजातीयोच्चारणानपेक्षोच्चारणकवाक्यवृत्यानुपूर्वीरहि-
 तत्वं वा अपौरुषेयत्वं वेदान्ताभिमतम्. एतन्मते वेदस्य कल्पान्तनित्यता
 स्वीकृता अस्ति. मीमांसकमते तु पुरुषप्रयत्नापेक्षोत्पत्तिरहितत्वम् अपौरुषेयत्वम्.

अत्र विचारान्तरं प्रस्तूयते : यथाश्रुतवेदेन पुरुषेण दैवाद् वेदसदृशवाक्या-
 र्थज्ञानवशाद् वेदसदृशवाक्योच्चारणं कृतं तत्र तद्वृत्यानुपूर्व्या वेदेऽपि सत्त्वाद्
 भवति च अपौरुषेयत्वलक्षणस्य वेदान्तमते अव्याप्तिः. अतश्च
 वाक्यार्थज्ञानापेक्षोच्चारणकमात्रवृत्यानुपूर्वीशून्यत्वस्य लक्षणत्वे न दोषः.
 तादृशानुपूर्व्या वेदे असत्त्वात्. यद्यपि यत्र पुरुषस्य वेदवाक्यार्थज्ञानं नास्ति
 केवलं वेदवाक्यस्य उच्चारणं कृतं तत्र वाक्यार्थज्ञानापेक्षा उच्चारणकमात्रवृत्यानु-
 पूर्व्या वाक्यार्थज्ञानानपेक्षोच्चारणके तादृशपौरुषेयवाक्ये असत्त्वात् तत्र
 अतिव्याप्तिः. तथापि वेदवाक्यार्थज्ञानवता ज्ञातानुपूर्विकिणेव तादृशज्ञानरहितेन
 पुरुषेण उच्चारितस्य वेदसमानभागस्य वेदत्वाभ्युपगमेन तादृशपौरुषेयवाक्येऽपि
 सत्त्वेन न अतिव्याप्तिः प्रसज्यते, वाक्यार्थज्ञानापेक्षोच्चारणके तदनपेक्षोच्चारणके
 च तादृशानुपूर्वीधर्मविशेषस्य सत्त्वात्. नहि सर्वत्र वेदवाक्योच्चारणे
 वेदवाक्यार्थज्ञानम् अपेक्षणीयं भवति. एवं सजातीयोच्चारणानपेक्षोच्चारणकवृ-
 त्यानुपूर्वीरहितत्वरूपे द्वितीयलक्षणे सजातीयोच्चारणानपेक्षोच्चारणकत्वशून्यत्व-
 मात्रोक्तौ पौरुषेयवाक्यानुपूर्वी विज्ञाय उच्चरिते पौरुषेयवाक्ये प्रसज्यते
 अतिव्याप्तिः, द्वितीयवाक्योच्चारणस्य सजातीयोच्चारणापेक्षत्वात्. तादृशोच्चार-
 णकवृत्या आनुपूर्वीशून्यत्वस्य उक्तौ च प्रथमोच्चारणस्य सजातीयोच्चारणानपेक्ष-
 त्वेन तादृशोच्चारणवृत्या आनुपूर्वीशून्यत्वस्य वेदवाक्ये सत्त्वाद् लक्षणं

समन्वीयते. वेदोच्चारणस्य सर्वदा पूर्वसर्गायवेदोच्चारणसापेक्षत्वाद् ईश्वरेण पूर्वपूर्वसर्गायवेदानुपूर्वसमालोचनेनैव उत्तरोत्तरसर्गे वेदस्य विरचनात्. अतएव वेदान्तिनः प्रलयावधि वेदानां स्थायित्वं स्वीकुर्वन्ति नतु नैयायिकाश्च क्षणिकत्वं स्वीकुर्वन्ति.

अत्र किञ्चित् विचार्यते : वेदान्तिमतेऽपि नैयायिकमतवत् क्षणिकत्वमेव वर्णपदवाक्यानाम् आस्ताम्. न्यायमते “उत्पन्नो गकारो विनष्टो गकारः” इत्यादि अबाधितानुभवेन वर्णानाम् उत्पादविनाशशालित्वे सिद्धे पौर्वापर्यविशिष्ट-वर्णसमुदायात्मकानां पदानां पदसमुदायात्मकानां वाक्यानाञ्च सुतरामेव क्षणिकत्वं सिध्यति. एवञ्च अनित्यत्वेन योग्यविभुविशेषगुणानां स्वोत्तरवर्तिगुणनाशत्वनिय-मात् स्वानन्तरोत्पन्नविशेषगुणरूपनाशकत्वेन तृतीयक्षणएव नाशः स्वीकार्यः. यद्यपि “सोऽयं देवदत्तः” इति प्रत्यभिज्ञावत् “सोऽयं गकारः” इति प्रत्यभिज्ञानाद् एकत्वे सिद्धे सति क्षणिकत्वं नैव सङ्घटते तथापि गत्वरूपसाजात्येनापि तादृशप्रत्यभिज्ञासम्भवात्. परञ्च, तत् न विचारसहम्. यतोहि एकत्वे बाधके सति स्याच्च साजात्येन प्रत्यभिज्ञानम्, अन्यथा घटादीनामपि क्षणिकत्वं स्यात्. तत्स्वीकारे तु बौद्धमतप्रवेशः स्यात्. परञ्च इदमपि कथनं न समीचीनम्. “गकारो नष्टो-गकारः उत्पन्नः” इत्यादिबाधकस्य सत्त्वात्. किञ्च यदि वर्णादीनां स्थायित्वं स्वीक्रियेत तदा सर्वदेव तत्प्रत्यक्षं स्यात्.

अत्र इदं बोध्यम्. न्यायमते वर्णादीनाम् अनित्यत्वे च यथा कण्ठताल्वाद्यभिघातवशात् कदाचित् प्रत्यक्षं तदसत्त्वेतु नैव तथैव वेदान्तादिमते कण्ठताल्वाद्यभिघातस्य व्यञ्जकत्वेन स्वीकारात् तद्वशादेव कण्ठताल्वाद्यभिव्य-ञ्जकस्य समवधानं तत्काले शब्दस्य अभिव्यक्तौ सत्यां प्रसज्यते तत् प्रत्यक्षम्. तदसत्त्वेतु नैव प्रत्यक्षम्. एवञ्च “उत्पन्नो गकारो-विनष्टो गकारः” इत्यादिप्रतीतिस्तु यथा “उष्णं जलम्” इति प्रतीतिः औपाधिकी तथैव ध्वनिगतधर्मस्य गकारे आरोपात् “उत्पन्नो गकारो-विनष्टो गकारः” इत्यादिप्रतीतिः जायते. ध्वनिस्तु अनित्यएव. यदि तारत्वमन्दत्वस्त्रीपुंभगवतवै-

जात्यादिभिः वर्णादीनां भेदः स्वीक्रियेत तदपि न योग्यम्. यथा दूरत्वादोषवशात् चन्द्रवि ... स्तिप्रत्यक्षं लोकसिद्धं तथैव ध्वनिगतधर्माणां चाञ्चल्यादिदोषवशाद् वर्णेषु अवभानं भवति. तारत्वादयो धर्माः अखण्डोपाध्यएव नतु जातयः. अनया रीत्या ह्रस्वत्वदीर्घत्वोदात्तत्वानुदात्तत्वादयोऽपि ध्वनिधर्माः इति स्वीकार्याः. ध्वनिश्च क्वचिद् उत्पादकत्वेन क्वचिद् द्रव्य... कत्वेन क्वचित् च अभिमतो वायुरेव.

अत्र इदं विचार्यताम्. यदि अभिमतो वायुः स्वगतधर्माणां ह्रस्वत्वादीनाम् अभिव्यञ्जकः स्वीक्रियेत तदा वायोः अश्रावणत्वात् कथं तद्गतधर्माणां श्रावणप्रत्यक्षं स्यात्? कथं न स्याच्च श्रोत्रस्थेन त्वगिन्द्रियेण वायोः तद्धर्माणां त्वाचप्रत्यक्षम्? परञ्च इदमपि न समीचीनम्. न्यायमते आकाशादेः अप्रत्यक्षत्वेऽपि तद्गतशब्दादीनां प्रत्यक्षं भवति तथैव वायोः अप्रत्यक्षत्वेऽपि तद्गतधर्माणां श्रावणप्रत्यक्षसम्भवात् श्रोत्रेन्द्रियस्य द्रव्यग्राहकेन्द्रियत्वात् कण्ठताल्वाद्यभिघातकवायोः स्पर्शस्य अग्रवत् कर्णस्थवायोरपि सौक्ष्म्यादिदोषवशात् कर्णस्थवायोः स्पर्शनप्रत्यक्षं नैव भवति.

किञ्च, ह्रस्वत्व-दीर्घत्वादिविरुद्धधर्माणाम् अध्यासेन विभिन्नस्वरूपो दूराद् बहुषु शब्दम् उच्चारयत्सु वर्णविशेषाप्रत्यक्षेऽपि प्रतीयमानुत्पत्तिविनाशयोग्यः श्रोत्रग्राह्यः शब्दः तद्भिन्नो वा कोलाहलस्वरूपो मन्तव्यः. एवञ्च अनन्ततत्तद्वर्णध्वंसप्रागभाव-प्रागभावध्वंस-ध्वंसप्रागभावादीनां गकारादिव्यक्ति-भेदकल्पनेन भेदप्रत्ययोपगमे प्रतिज्ञोपपत्तये कत्व-खत्वादिजातीनाञ्च कल्पनेन महागौरवं स्यात्. अतश्च ध्वनिगतौपाधिकधर्मभेदेन भेदप्रत्ययोपगमे च ककारादिव्यक्त्यैक्येनैव प्रत्यभिज्ञोपपत्तिसद्भावात् कत्वादिजातेः अकल्पनेन लाघवमेव जायते.

किञ्च, ककारादिव्यक्तेः भेदे “चैत्रो दशककारान् उच्चरद्” इति प्रत्ययः स्याद्, भवतितु “चैत्रो दशकृत्वः ककारमुच्चरद्” इति. स प्रत्ययस्तु वर्णैकत्वपक्षएव स्यात्.

परञ्च विचार्यताम्. वस्तुलाघवापेक्षया कार्यकारणभावस्य लाघवमेव अभ्यर्हितम् अस्ति. तथाहि, अभिव्यक्तिपक्षे तत्तद्वर्णप्रत्यक्षत्वावच्छिन्नं प्रति कण्ठताल्वाद्यभिघातानां कारणत्वम्. उत्पत्तिपक्षे तद्वर्णत्वावच्छिन्नं प्रति कण्ठताल्वाद्यभिघातानां कारणत्वम्. एवञ्च, अभिव्यक्तिपक्षस्वीकारे साक्षात् परम्परया कार्यतावच्छेदकं विषयत्वं, गकारः, कत्वञ्च एतत्त्रयम्. उत्पत्तिपक्षेतु गत्वम् एकमेव कार्यतावच्छेदकं भवतीति अनित्यत्वपक्षएव लाघवम् इति. यद्यपि वर्णनित्यत्वपक्षेऽपि लौकिकविषयितासम्बन्धेन गत्वावच्छिन्नं प्रति कण्ठताल्वाद्यभिघातानां कारणत्वकल्पने न गौरवं प्रसज्यते. तथापि उक्तकार्यकारणभावस्वीकारे कोलाहलप्रत्यक्षस्य असद्ग्रहएव स्यात्. नहि कोलाहलप्रत्यक्षं गत्वादिविषयकं भवति. किञ्च एवं स्वीकारे घटोत्पादकस्यापि कार्यतावच्छेदकं घटप्रत्यक्षत्वमेव स्यात्. तथाहि उपादाख्यविषयतासम्बन्धेन घटप्रत्यक्षत्वावच्छिन्नं प्रति तादात्म्येन कारणत्वस्वीकारे दोषाभावेऽपि घटप्रत्यक्षत्वं कार्यतावच्छेदकं स्यात्. एवञ्च वर्णवत् घटोऽपि नित्यः स्यात्.

यद्यपि वर्णानित्यत्वपक्षे प्रत्यभिज्ञायाः तज्जातीयत्वविषयकत्वेन “तज्जातीयोऽयम्” इति प्रत्यभिज्ञा स्यात् नतु “सोऽयम्” तथापि यत्र प्रत्यभिज्ञाज्ञाने जातीयत्वेन गत्वादेः भानं तत्र “तज्जातीयोऽयम्” इत्येव प्रत्यभिज्ञा. यत्र तु स्वरूपतो गत्वादः भानं तत्र “सोऽयम्” इत्येव प्रत्यभिज्ञानं भवेद् इति न्यायपथप्रदर्शितदिशा विचारः कृतः. अधुना विचारान्तरं प्रस्तूयते.

वर्णानित्यत्वपक्षे लाघवम् उक्तम्. परञ्च विचार्यतां, वर्णानित्यत्वपक्षे बहवः कार्यकारणभावाः स्वीकरणीयाः भवन्ति. तथाहि शब्दो द्विविधो भवति. ध्वन्यात्मको वर्णात्मकः च इति. तत्र ध्वन्यात्मकसंयोगजन्यम् आद्यशब्दं प्रति गगनं समवायिकारणं भेर्याकाशसंयोगो असमवायिकारणं भेरिदण्डसंयोगादि निमित्तकारणम्. विभागजन्यध्वन्यात्मकाद्यशब्दं प्रति वंशदलाकाशविभागो असमवायिकारणं वंशदलद्वयविभागो निमित्तकारणम्. एवं वर्णात्मकाद्यशब्दं प्रति कण्ठताल्वाद्यभिघातादिना आकाशसंयोगः असमवायिकारणं कण्ठताल्वादि-संयोगो निमित्तकारणम्. एवं द्वितीयादिशब्दं प्रति आद्यशब्दो असमवायिकारणं

पवनादिकं निमित्तकारणम्. एवं प्रागभाव-तद्ध्वंसध्वंसप्रागभावानां कल्पनं भवेत्. एवम् अष्टौ साधारणकारणान्यपि शब्दानित्यत्वपक्षे प्रवर्तन्ते. एवं विचारे सति वर्णानित्यत्वपक्षएव समीचीनः. भवतु नाम वर्णादीनां नित्यत्वं परन्तु विचार्यताम्. कस्यापि ग्रन्थस्य वाक्यसमूहात्मकस्य आद्योच्चारणमेव उत्पादनं भवति. तथाच उच्चारणे विशिष्टबुद्धेः प्रयत्नस्य च अपेक्षा भवति. नहि वाक्यार्थज्ञानं प्रयत्नञ्च विना वाक्योच्चारणस्य सम्भवः. प्रायेण परप्रतिपत्त्यर्थमेव वाक्यस्य प्रयोगो भवति. उक्तञ्च बच्चाज्ञामहोदयेन सन्देहनिराकरणद्वारा परप्रतिपत्त्यर्थम् एकस्मिन् पदार्थे अपरपदार्थस्य सम्बन्धज्ञापनार्थञ्च वाक्यस्य प्रयोगो भवति. अस्तु, यथा महाभारतस्य उच्चारणकर्ता व्यासएव न अन्यः इति सुप्रसिद्धमेव न तथा वेदस्य. यदि वेदस्य उच्चारणम् अनादिकालाद् आरभ्य सम्प्रदायाद् आगतमिति सुप्रसिद्धिं तर्हि तस्य आद्योच्चारणम् उत्पादनरूपं नैव भवेत्. अस्मदाद्युच्चारणन्तु सजातीयोच्चारणापेक्षं भवति नतु सजातीयोच्चारणनिरपेक्षम्. अतश्च महाभारतग्रन्थस्य निर्माण... मिति निश्चीयते किन्तु वेदस्य पूर्वकल्पीयतदुच्चारणानुसारीति तदर्थं विशिष्टबुद्धेः प्रयत्नस्य च न आवश्यकतेति वेदः परमेश्वराद् आविर्भूतोऽपि न पौरुषेयः किन्तु अनादिः, अपौरुषेयः, स्वतःप्रमाणञ्च इति निश्चयत्रयम्. श्रुतिस्मृतिभ्यामपि वेदस्य अनादित्वादिकं सिध्यति. तथाहि “यो ब्रह्माणिं विदधाति पूर्वं यो वै वेदांश्च प्रहिणोति तस्मै” “न कश्चिद् वेदकर्ता स्याद् वेदस्मर्ता चतुर्मुखः, ब्रह्मादिऋषिपर्यन्ताः स्मर्तारोऽस्य न कारकाः” इति.

किञ्च शब्दः नित्यएव. कुतः? तदर्थबोधस्य परार्थत्वात्. शब्दो हि परबोधनार्थं प्रयुक्तो भवति इति पूर्वमपि उक्तम्. शब्दस्य अनित्यत्वेतु अर्थबोधं यावदनवस्थानात् शब्दप्रयोगस्य नैरर्थक्यं स्यात्. किञ्च, ‘गो’शब्दे समुच्चारिते सर्वत्र सकलासु गोव्यक्तिषु युगपत् प्रत्ययसम्भवात् नित्यत्वपक्षएव समीचीनः. किञ्च, शब्दस्य अनित्यत्वे शब्दर्थयोः नित्यः सम्बन्धः कथं स्यात्? किञ्च, वारत्रयम् उच्चारिते ‘गो’शब्दे त्रयो ‘गो’शब्दा उच्चारितेति व्यवहारो न भवति. किञ्च, यथा घटादीनां नाशकसामग्री समुपलभ्यते

न तथा शब्दस्य. अतश्च नहि कस्यचिद् विपरीतलेखनं युक्तिसिद्धौ बाधकं भवतीति गदाधरवचनप्रामाण्यात् वेदस्य नित्यत्वे न कोऽपि प्रतिबन्धः.

अत्रैव विचारान्तरं प्रस्तूयते : वेदः खलु अकारादिवर्णसमूहात्मकः. वर्णास्तु कण्ठतात्वादीनां विशिष्टप्रयत्नेन जायन्ते. परञ्च देहरहितस्य प्रयत्नो न कुत्राऽपि दृष्टिगोचरो भवति. एवञ्च शरीररहितात्मकेश्वराद् वेदः आविर्भूतः इति वक्तुं कथं प्रभवेत्? परञ्च इदं कथनं न समीचीनं प्रतिभाति. यतोहि वेदस्य नित्यत्वपक्षे शब्दानाम् अनुवृत्तिः भवति. न अत्र प्रयत्नस्य आवश्यकता जायते. किञ्च अशरीरस्याऽपि परमेश्वरस्य ज्ञानं नास्तीति वक्तुं न शक्यम्. तथाच परमेश्वरस्य नित्ये ज्ञाने शब्दात्मकस्य वेदस्य अनुवृत्तिः अस्त्येव. उक्तञ्च हरिणा “न सोऽस्ति प्रत्ययो लोके यः शब्दानुगमादृते, अनुविद्धमिव ज्ञानं सर्वं शब्देन भासते” इति. उपर्युक्तवचनेन इदं ज्ञानं भवति यदि ईश्वरज्ञाने सूक्ष्मात्मना शब्दस्य अनुवृत्तिः अस्त्येव. किञ्च, चतुर्विधासु वाणीषु वैखर्या वाण्याएव कण्ठतात्वादिस्थानानामपेक्षा भवति न पारा-पशन्त्योः. किञ्च शरीरं विना अस्मदादीनां प्रयत्नो न जायते. परञ्च क्षित्यङ्कुरादिकार्यस्य उत्पत्त्यर्थं शरीरशून्यस्यापि चेतनविशेषस्यापि प्रयत्नो गत्यन्तरस्य अभावात् स्वीकार्यो भवति. किञ्च ज्ञानेच्छाप्रयत्नादयस्तु आत्मधर्माः नतु शरीरधर्माः. अतएव परमेश्वरस्य अस्मदादिवत् चक्षुरादीन्द्रियासत्वेऽपि तस्मिन् परमेश्वरे वेदेन दृष्टत्वादिकं समर्थितम्. तथाहि “अपाणिपादो जवनो गृहीता पश्यत्यचक्षुः स शृणोत्यकर्णः, स वेत्ति वेद्यं नच तस्यास्ति वेत्ता तमाहुर्ग्र्यं पुरुषं महान्तम्” (श्वेता.उप.३।१८). किञ्च जडेषु चक्षुरादिषु चेतनसकाशादेव दर्शनसामर्थ्यम् आयाति. इदन्तु अन्वयव्यतिरेकाभ्यां सिध्यति. दृश्यतेच लोके अयोगोलके स्वतो दाहकत्वशक्तेः अभावेऽपि वह्निसम्पर्काद् दाहकत्वम् आयातीति प्रत्यक्षसिद्धम्. तथैव अचेतनचक्षुरादिषु चेतनसम्पर्कदिव दर्शनादिसामर्थ्यम् आगच्छति. अतएव वेदोऽपि “चेतन आत्मा श्रोत्रस्य श्रोत्रं मनसो मनो यद्वाचो ह वाचं सउ प्राणस्य प्राणश्चक्षुषश्चक्षुः” (केनोप.१।२) इति. “प्राणस्य प्राणमुत चक्षुषश्चक्षुरुत श्रोत्रस्य श्रोत्रं मनसो ये मनो विदुः” (बृह.उप.४।४।१८)

इति च प्रत्यपादयत्. अतश्च परमेशः स्वीयाचिन्त्येन दिव्येन च सामर्थ्येन यथासमयं शरीरं निर्माय कण्ठताल्वादिव्यापारेण वैखर्या वाण्याऽन्तर्यामिस्वरूपेण वा ब्रह्मादिचितेषु वेदोपदेशं कर्तुं प्रभवति. किञ्च परमात्मनि सदा दिव्यशक्तेः विद्यमानात् देहादिकं विनापि ज्ञानेच्छाकृतीनां सत्त्वे न किमपि प्रतिबन्धकम्.

अत्र वल्लभाचार्यसम्प्रदायानुसारमतम् अधिकृत्य विचारः प्रस्तूयते. आचार्यमतन्तु प्रायेण वेदविषये व्याकरणसम्मतमेव. अतएव च समाधियोगेन विचारिते मते तन्मतं सर्वथा आराध्यम् अस्ति. अस्तु, आचार्यमतम् अधिकृत्य प्रस्थानरत्नाकरकारेण उक्तमेव अथ निवेद्यते.

“तथाहि ‘वाचा विरूपनित्यया’ (ऋक्संहि.८।७।५।६) इति श्रुत्या ‘वेदो नारायणः साक्षात् स्वयं भूरिति शुश्रुमः’ (भाग.पुरा.६।१।४०) ‘शब्दब्रह्म सुदुर्बोधम्’ (भाग.पुरा.१।१।२-१।२६) ‘स्वयंभूरेव भगवान्’ ‘वेदो गीतस्त्वया पुरा’ ‘शिवाद्याः ऋषिपर्यन्ताः स्मर्तारोऽस्य न कारकाः’ इत्यादिभिः पूर्वोक्तैश्च पुराणवाक्यैः वेदस्वरूपस्य नित्वत्वबोधनेन तदंशानां वर्णादीनामपि नित्यत्वम् अर्थतः सिद्धमेव. प्रतीतितदभावौ तु तदाविर्भावतिरोभाव-हेतुकौ. तथाहि एकादशस्कन्धे ‘सएष जीवो विवरप्रसूति प्राणेन घोषेण गुहां प्रविष्टो, मनोमयं सूक्ष्ममुपेत्य रूपं मात्रा स्वरो वर्ण इति स्थविष्ठः’ (भाग.पुरा.१।१।१-१।१।७) इति ‘शब्द ब्रह्म सुदुर्बोधम्’ (भाग.पुरा.१।१।२।३६) इति च भगवद्वाक्यात् ‘समाहितात्मनो ब्रह्मन्’ (भाग.पुरा.१।२।६-१।३७) इत्यादि द्वादशस्कन्ध-वाक्यात् च ब्रह्मणो भगवतो वा हृदयाकाशे आसन्त्येन करणेन स्वयमेव भगवान् नादात्मना आविर्भवति. स पूर्वम् अव्यक्तएव ततो नानावर्णादि-सङ्कल्पक-मनोमयं सूक्ष्मं रूपं प्राप्य भगवन्मुखतो ब्रह्ममुखतो वा प्रकटः सन् मात्रा-स्वर-वर्णात्मना स्थूलरूपेण शब्दब्रह्मात्मक-वेदरूपः प्रकाशते. सच नादो व्यापकत्वाद् अस्मदादिष्वपि प्राणघोषरूपेण

वर्तते. श्रोत्रवृत्तिनिरोधे कृते भगवतैव जीवः तं शृणोति.
अन्यथा तच्छ्रवणं न स्याद् द्वारस्य निरुद्धत्वात्. द्वाराभावे
जीवस्य स्वतः कार्याक्षमत्वात्. सएव नादः 'स्फोट'पदवाच्यः."

(प्र.र.पृ.७०-७१)

इत्यादिकम्. एतद्वन्थावलोकनेन इदं सिद्धं भवति. भगवान् स्वयमेव
परावाक्स्वरूपेण आविर्भवति. अतश्च वेदएव स्वयं भगवान्. मीमांसकइव
वल्लभसम्प्रदायानुसार्यपि वेदस्य नित्यत्वम् अपौरुषेयत्वञ्च आमनन्ति. एवं
वेदस्य नित्यत्वादिवत् व्यापकत्वमपि ते स्वीकुर्वन्ति. इतः परम् अन्यत्
सर्वं मीमांसकादिमतवद् बोध्यम्.

अत्र इदं चिन्त्यते. दृश्यगुणादिमच्छरीरस्य परिच्छिन्नत्वव्याप्त्या
परमेश्वरशरीरमपि परिच्छिन्नम्. एवञ्च शरीरत्ववत् परिच्छिन्नत्वसिद्धेः तस्य
अनित्यत्वं स्यात् कार्यत्वात्. यत् परिच्छिन्नं भवति तद् अनित्यं भवति.
देशतः कालतो वस्तुतश्च अपरिच्छिन्नत्वादेव परब्रह्मणो नित्यत्वम्. परञ्च
इदं कथनम् अज्ञानमूलकमेव प्रतिभाति. यतो हि परमेश्वरशरीरम् अप्राकृतत्वात्
अपरिच्छिन्नमेव अस्ति. तच्छरीरञ्च श्रुतिप्रामाण्यात् स्वेच्छाधीनमेव. नहि
मनुष्यशरीरं स्वेच्छाधीनं भवति. अत्र विषये अनुमानमपि प्रमापयति. तथाहि,
“शरीरं नित्यं, सर्गाद्यकालीनकार्यारम्भपूर्वकालीनत्वात्, अनागन्तुकधर्मवत्त्वात्
च, यन्नैवं तन्नैवं, यथा अस्मदादिशरीरम्” इत्याद्यनुमानेन तच्छरीरं नित्यमेव.
श्रुतिमूलायां सिद्धौ तर्कस्य अवकाशो न भवति. तथाहि “नैषा तर्केण
मतिरापनेया प्रोक्तान्येनैव सुविज्ञानाय प्रेष्ठ” (कठोप. २१, ८) इति. “अचिन्त्याः
खलु ये भावा न तांस्तर्केण योजयेत्” इति च. एवञ्च एतन्मते शक्तयोऽपि
स्वरूपात् नातिरिच्यन्ते किन्तु स्वरूपभूता नित्याएव. एवं ज्ञानक्रियाशक्तिश्च
स्वाभाविक्येव न आगन्तुकी नवा स्वरूपातिरिक्ता. अतएव सर्वभवनशक्तिमत्-
‘पुरुषोत्तमा’ख्यं परब्रह्मएव वेदो न अन्यः इति. अतएव च तेषां मते
“भूतकालो न वेदाभाववान् कालत्वाद् वर्तमानकालवत्”. एवं “प्राक्कालीनं
वेदाध्ययनं गुर्वध्ययनपूर्वकम् अध्ययनत्वाद् अद्यतनाध्ययनवद्”. एवं “वेदो
न पौरुषेयः, सम्प्रदायाविच्छेदे सति अस्मर्यमाणकृतिकत्वाद्”. एवं “वेदः

प्रागभावप्रतियोगितावच्छेदकधर्माभाववान् अस्मर्यमाणकर्तृकत्वात् आत्मवद्”
अथवा “वेदः प्रागभावप्रतियोगितावच्छेदकधर्माभाववान् अस्मर्यमाणकर्तृकवा-
क्यत्वाद्, यन्नैव तन्नैवं यथा घटः”.

प्रस्थानरत्नाकरकारास्तु —

“तत्र गुरवो नित्यः शब्दो व्योमैकगुणत्वात् तत्परिमाणवद्
इति — भाट्टास्तु श्रावणत्वात् शब्दत्ववद् इति, निःस्पर्शद्रव्य-
त्वाद् आत्मवद् इति, वर्णो नित्यो ध्वन्यन्यशब्दत्वात् स्फोटवद्
इति च — प्रयुञ्जानाः प्रत्यभिज्ञाबलाद् अनुमानस्य अप्रयोज-
कत्वं निरस्य नित्यत्वं साधयन्ति.”

(प्र.र.पृ.७१) इति प्राहुः.

अत्र कश्चिद् विचारः प्रस्तूयते. येषां मते वेदः पौरुषेयः सच
प्रष्टव्यो भवति. येन खलु वेदो रचितः स मनुष्यो वा योगी वा परमेश्वरो
वा इति. तत्र आद्यः पक्षो न समीचीनः, मनुष्यस्य वेदद्वारा धर्माधर्मज्ञानसद्भावाद्
वेदस्य मनुष्यकर्तृत्वं नैव सङ्गच्छते. यदि वेदस्य कर्ता योगी इति कथ्यते
तदपि न समीचीनम्. यतोहि योगिनो धर्मादीनां प्रमापकं बाह्यम् इन्द्रियम्
उत वा आन्तरम्? तत्र न आद्यः, धर्मादीनां बाह्येन्द्रियाग्राह्यत्वात्. नवा
द्वितीयः, आत्मयोग्यतदुणातिरिक्तज्ञानजनने मनसो असामर्थ्यात्. यदि एवं
ब्रूयात् “परमेश्वरो वेदस्य कर्ता” तदा प्रसज्यते अन्योन्याश्रयः. ईश्वरो
वेदात् सिध्यति, वेदस्य कर्ता ईश्वरश्च इति. नहि स्वप्नणीते ग्रन्थे स्वस्य
ध्यानादिकस्य उपपत्तिः भवेत्. तस्माच्च वेदस्य कर्त्रस्मरणान् निराबाधम्
अपौरुषेयत्वं सिध्यति. अपौरुषेयत्वादेव स्वतः प्रामाण्यमपि सिध्यति. तच्च
द्विविधं शब्दनिष्ठं ज्ञप्तिनिष्ठञ्च इति. शब्दनिष्ठं स्वतःप्रामाण्यम् अनधिगताबाधि-
तार्थबोधकत्वम्. ज्ञप्तिनिष्ठन्तु अनधिगताबाधितार्थविषयकज्ञानत्वम्. अपौरुषेयत्वं
नाम पूर्वकालत्वव्यापकसमानानुपूर्विकोध्ययनविषयत्वे सति सर्वजनसमादरणीये
सति अस्मर्यमाणकर्तृकत्वम् इत्यपि केचन वदन्तीति आस्तां विस्तरः. निबन्धोऽयं
सर्वभवनशक्तिमते भगवते पुरुषोत्तमाख्याय परब्रह्मणे समर्पितो भवतु.

॥ ॐ शान्तिः शान्तिः शान्तिः ॥

॥ इति॥

॥ श्रीकृष्णः शरणं मम ॥

शब्दस्वभावविषये वाक्यपदीय-प्रस्थानरत्नाकरयोः
तुलनात्मकम् अध्ययनम्

डॉ. श्रीकृष्णानन्द झा

(१) उपक्रमः

(मङ्गलं, वर्णनीयतत्त्वनिरूपणप्रतिज्ञा च)

श्रीगोपीवल्लभं भक्तवत्सलं पुरुषोत्तमम् ।
मानसैर्निर्मलैः पुष्पैः पूजयामि पुनः पुनः ॥१॥
श्रीमन्तं वल्लभाचार्यं शुद्धाद्वैत-प्रकाशकम् ।
नौमि गोस्वामिनं भक्त्याचार्यं श्रीपुरुषोत्तमम् ॥२॥

‘प्रस्थानरत्नाकर’भावबोधैस्

सहैव शश्वत्पदमाप्नुमिष्टम् ।

मिष्टं सुधीभ्यो वितरन्तमन्तश्

शुद्धं समायोजक^१साधुमीडे ॥३॥

आप्तोपदेशरूपो यशब्दश्च श्रीकृष्णवल्लभः ।
वेदादिरूपधृक् तेन व्याप्तं ब्रह्माण्डमण्डलम् ॥४॥

‘प्रस्थानरत्नाकर’खण्ड^२वाक्य-

पदीययोस्साम्यमपेक्ष्य सम्यक् ।

स्वभावम^३स्योल्लसितं विधातुम्

अधिप्रबन्धं क्रियते प्रयासः ॥५॥

^१उपक्रम

^२उपोद्घातो

^३वस्तुसङ्कीर्तनन्तथा ।

^४सम्पूर्ति^४रर्पणञ्चेति निबन्धः पञ्चधाऽत्र मे ॥६॥

१. श्रीवल्लभाचार्यट्रस्टके सदस्य एवं विद्वत्परिचयि आयोजक सज्जनवृन्द.

२. शब्दखण्ड.

३. अस्य = शब्दस्य.

(२) उपोद्धातः

(क)

(आचार्यभर्तृहरिपुरुषोत्तमयोः स्वभावसाम्यम्)
साम्यं न केवलं शब्दस्वभावविषयेऽनयोः ।
ग्रन्थयोरेव, कृतिनोरपि तुल्यस्वभावता ॥७॥
तथाहि भर्तृहरिणा महत्त्वं समुदीरितम् ।
विवेकार्थं विभिन्नानां शास्त्राणां दर्शनस्य^४ यत् ॥८॥
स्वीकृतं तद्धि गोस्वामिचरणैः स्वप्रबन्धके ।
वाङ्मयानां विभिन्नानां दर्शनानाञ्च संश्रयात्^५ ॥९॥

(ख)

(भक्तिमार्गप्रदर्शकाचार्याणामपि शास्त्रतत्त्वनिरूपणस्य औचित्यम्)
अनन्यभक्तेः पन्थानं दर्शयन्तोऽपि साधकाः ।
आचार्यचरणां शास्त्राण्यारभन्ते यदादरात् ॥१०॥
किं बीजं तत्र ? - जिज्ञासामिमामेवं समादधे ।
चतुर्विधेषु^६ भक्तेषु श्रीकृष्णेन परात्मना ॥११॥
“ज्ञानी त्वात्मैव मे” ज्ञेय इति ज्ञानी प्रशंसितः^७ ।
तत्त्वज्ञानाय तच्छास्त्रं भक्ताचार्यैर्विनिर्मितम् ॥१२॥

(ग)

(शब्दस्वभावविवेचनम्)

व्यपदेशप्रधानत्वात्^८ लोकेऽस्मिन् क्रियते यथा - ।

४. तथाचोक्तं - प्रज्ञावाँल्लभते ज्ञानं भिनैरागमदर्शनैः । क्रियद्वा शक्यमुन्नेतुं स्वतर्कमनुधावता ॥
५. आचार्यपुरुषोत्तमचरणेनापि वेदोपनिषत्पुराणेतिहासवेदाङ्गानां न्यायवैशेषिकदर्शनानां सनामग्राहं मतान्युद्धरता सकलशास्त्रवैदुष्यं प्रकाशितम् ।
६. चतुर्विधा भजन्ते मां जनाः सुकृतिनोऽर्जुन । आर्तो जिज्ञासुरर्थार्थी ज्ञानी च भरतर्षभ ॥ (श्रीमद्भग.गी.७।१६)
७. उदाराः सर्व एवैते ज्ञानी त्वात्मैव मे मतम् । आस्थितः स हि युक्तात्मा मामेवानुत्तमां गतिम् ॥ (श्रीमद्भग.गी.७।१७)
८. मल्लग्रामादौ लोके, शास्त्रेऽपि — “प्रधाने कार्यसम्प्रत्ययाच्छेषो भविष्यति”

“वरमेको गुणी पुत्रः” “सा विद्या या विमुक्तये” ॥१.३॥
 तथात्र ‘शब्द’शब्देन प्रमाणं गृह्यते परम्^{१०}।
 आप्तोपदेशरूपं, नो ध्वन्याद्यात्मक^{११}मीप्सितम् ॥१.४॥
 तादृशस्यास्य शब्दस्य स्वभाव कार्यकारिता^{१२}।
 मर्यादा च प्रबन्धेऽस्मिन् पञ्चधा^{१३} सा समीक्षिता ॥१.५॥

(३) वस्तुसङ्कीर्तनम्

(क)

(शब्दस्य वेदादिरूपतया स्वरूपप्रकाशः)

शब्दाख्यब्रह्मणो मूर्तिर्वेदः साक्षान्^{१४}निरूपितः।
 धर्मव्यवस्था तेनैव तर्काद्यैर्न कथञ्चन^{१५} ॥१.६॥
 इत्येवं हरिणा प्रोक्ता वेदशब्दस्य मुख्यता।
 ‘रत्नाको’पि तत् तत्त्वं ग्रन्थे साधु निरूपितम्^{१६} ॥१.७॥

- (महाभा.१।२।६८) इत्यादिना पतञ्जलिप्रभृतिभिर्व्यवहृतोऽयं न्यायः.
१. वरमेको गुणी पुत्रो न च मूर्खशतान्यपि। एकश्चन्द्रस्तमो हन्ति न च तारागणोऽपि च ॥ (हितोप.मित्र.१.७)
 १०. यथोक्तम् आचार्यैः “वेदाः श्रीकृष्णवाक्यानि व्याससूत्राणि चैव हि। समाधिभाषा व्यासस्य प्रमाणं तच्चतुष्टयम्” (त.दी.नि.१।७) .
 ११. ‘आदि’पदेन प्रमतोक्तादिशब्दपरिग्रहः.
 १२. शब्दस्य प्रमात्मकबोधोदिसम्पादकत्वं स्वभावः, सएव कार्यकारिता.
 १३. मर्यादा नाम शब्दस्य प्रसङ्गादितो निश्चितार्थबोधक्षमता.
 १४. (क)शब्दस्य वेदादिरूपतया स्वरूपप्रकाशः. (ख) शब्दस्य पृथक् प्रामाण्यं, प्रमाणेषु प्राधान्यञ्च. (ग)नित्यस्य शब्दस्य नित्येनार्थेन नित्यः सम्बन्धः. (घ)शब्दस्य साधोरिवासाधुरूपस्यापि वाचकत्वम्.
 १५. प्राप्त्युपायोऽनुकारश्च तस्य वेदो महर्षिभिः। एकोऽप्यनेकवर्त्मैव समाम्नातः पृथक् पृथक् ॥ (वा.प.१।५)
 १६. न चागमादृते धर्मस्तर्केण व्यवतिष्ठते। ऋषीणामपि यज् ज्ञानम् तदप्यागमपूर्वकम् ॥ (वा.प.१।३०)

(ख)

(शब्दस्य पृथक् प्रामाण्यं, प्रमाणेषु प्राधान्यञ्च)
नान्तर्भावोऽनुमानादौ शब्दस्यास्ति कथञ्चन ।
इत्येवं हरिणा प्रोक्तमाचार्येणापि युक्तिभिः^{१७} ॥१८॥
प्रत्यक्षनैरेपेक्ष्येण वेदस्यास्ति प्रमाणता ।
पृथक् प्रमाणं शब्दोऽस्ति प्रधानञ्च^{१८} व्यवस्थितम् ॥१९॥

(ग)

(नित्यस्य शब्दस्य नित्येनार्थेन नित्यः सम्बन्धः)
शब्दार्थयोस्तत्सम्बन्धस्यापि प्रोक्ता हि नित्यता ।
नित्याश् शब्दार्थसम्बन्धा इत्येवं हरिणा यथा^{१९} ॥२०॥
पुरुषोत्तमपादेन स एवार्थो निरूपितः ।
वेदादितो हेर्नाम गीतमित्यादिना स्फुटम्^{२०} ॥२१॥

(घ)

(शब्देन ज्ञानमात्रस्य अनुविद्धता)
शास्त्राल्लोकाच्च यज्ज्ञानञ्जायते व्यवहारतः ।
शब्दानुविद्धता तस्य सर्वस्येति निरूपितम् ॥२२॥
ब्रह्मकाण्डे साधु 'वाक्यपदीये' चाकरो तथा ।
“न सोऽस्ति प्रत्ययो लोके” “वस्तुतस्त्वि”^{२१} तिवाक्यतः ॥२३॥

१७. अतो वेदएव प्रमाणम् (प्र.र.पृ.१३).

१८. अतीन्द्रियानसंवेद्यान् पश्यन्त्यर्पिण चक्षुषा । ये भावान् वचनं तेषां नानुमानेन बाध्यते ॥ (वा.प.१।३८)

१९. अतः पृथगेव शब्दः प्रमाणमिति स्थितम् (प्र.र.पृ.१४)

२०. नित्याश्शब्दार्थसम्बन्धास्तत्राम्नाता महर्षिभिः । सूत्राणामनुतन्त्राणां भाष्याणाञ्च प्रणेतृभिः ॥ (वा.प.१।२३)

२१. तस्मादस्त्यतिरिक्ता आकृतिर्नित्येति तथा शब्दस्य सम्बन्धोऽपि नित्य इति स्थितम् (प्र.र.पृ.१६).

(ङ)

(शब्दस्य साधोरिवासाधुरूपस्यापि वाचकत्वम्)
साधूनामिव शब्दानामसाधूनाञ्च बोधितम् ।
वाचकत्वंयथा 'वाक्यपदीये' हरिणा स्फुटम् ॥२४॥
'रत्नाकरे' तथैवोक्तं युक्तिभिस्तूभयोः समम् ।
“उभेया”^{२२} “शक्तिपक्षः साधीयानि”ति वाक्यतः^{२३} ॥२५॥

(४)सम्पूर्तिः

(प्रबन्धोपसंहारः)

इत्थं दिव्यप्रकाशस्य^{२४} शब्दस्य कार्यकारिता ।
मर्यादा च स्वभावाख्या सङ्क्षेपेणह दर्शिता ॥२६॥
शाब्दे ब्रह्मणि निष्णातौ हरिश्च पुरुषोत्तमः ।
समानार्थाभिधानौ^{२५} च सिद्धान्तेऽपि समावुभौ ॥२७॥
चाञ्चल्यान् मम चित्तस्य विधिबाहुल्यतस्तथा ।
दूषणान्यत्र जातानि समाधेयानि साधुभिः ॥२८॥

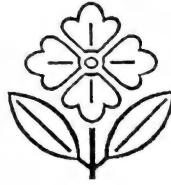
(५)समर्पणम्

(प्रबन्धस्येश्वरार्पणम्)

पूज्य श्रीवल्लभाचार्य - पुरुषोत्तमपादयोः ।
सिद्धान्ताननुमृत्येह वस्तु यत्प्रस्तुतं मया ॥२९॥
श्रीमद्व्यास-समाधुक्ति-पद्धत्या^{२६} श्रद्धयाऽस्तु तत् ।
शब्दमूर्तिधर^{२७} श्रीमद्गोपीपतिपदार्पितम् ॥३०॥

२२. न सोऽस्ति प्रत्ययो लोके यश्शब्दानुगमादृते। अनुविद्धमिव ज्ञानं सर्वं
शब्देन भासते॥ (वा.प.१।१२३), “वस्तुतस्तु सरस्वत्याः
सर्वतोमुखत्वाद् अर्थस्य भगवद्रूपत्वाद्”इत्यादि (प्र.र.पृ. २८)
२३. उभेयपामपिच्छेदादन्यशब्दविवक्षया। योऽन्यः प्रयुज्यते शब्दो न सोऽर्थस्याभिधा-
यकः॥ (वा.प.१।१५६)
२४. “अतः तेषु शक्तिपक्षएव साधीयान्” (प्र.र. पृ.३२).
२५. तथाच उक्तम् “इदमन्धन्तमः कृत्स्नं जायेत भुवनत्रयम्। यदि शब्दाह्वयं
ज्योतिरासंसारान् दीप्यते”(काव्यादर्शः१।४).
२६. ‘हरि’-‘विष्णु’पदयोः श्रीविष्णुरूपसमानार्थकत्वं प्रसिद्धम्.

२७. श्रीव्यासस्य समाधिभाषा श्रीमद्भागवतमहापुराणम्. तत्र क्षेमाय सर्वेषां कर्मणां श्रीकृष्णार्पणस्य अनिवार्यता उक्ता : “तपस्विनो दानपरा यशस्विनो मनस्विनो मन्त्रविदः सुमङ्गलाः। क्षेमं न विदन्ति विना यदर्पणं तस्मै सुभद्रश्रवसे नमो नमः”(२।४।१७).
२८. “काव्यालापाश्च ये केचिद् गीतकान्यखिलानि च। शब्दमूर्तिधरस्यैते विष्णोरंशा महात्मनः” इति श्रीविष्णुपुराणोक्तिः साहित्यदर्पणे समुद्धृता.



विद्वत्परिचयौ

विषयः शुद्धाद्वैत - पुष्टिभक्तिसम्प्रदायाचार्य गोस्वामि श्रीपुरुषोत्तमचरणविरचित
'प्रस्थानरत्नाकर' ग्रन्थान्तर्गत

शब्दखण्ड

आयोजक : श्रीवल्लभाचार्य द्रष्ट, माडवी-कच्छ
दि. : ६.११.१९९१.



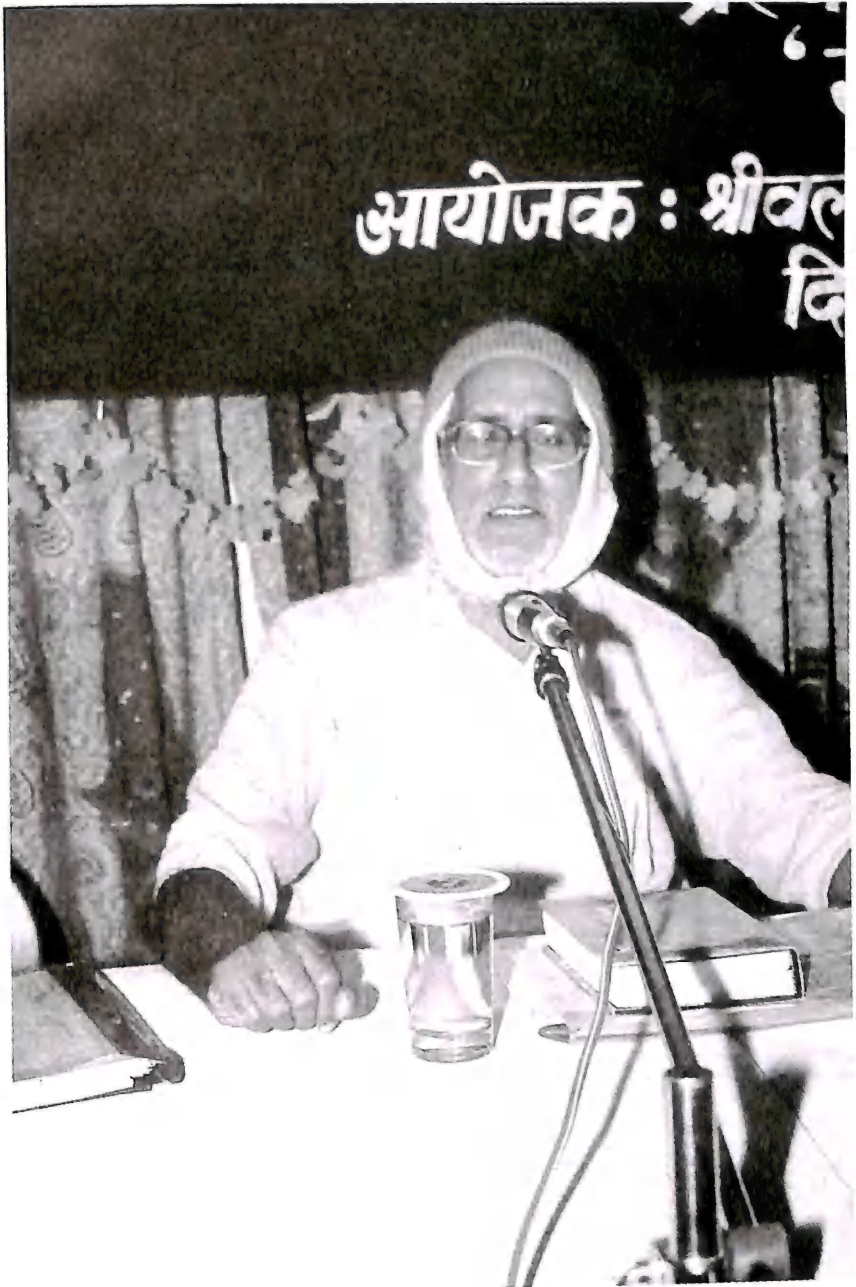
'प्रस्थानरत्नाकर' ग्रन्थ - अनावरणविधि



डॉ. श्रीवसिष्ठनारायण झा



डॉ. श्रीकिशोरनाथ झा



स्वामी श्रीश्यामाशरणजी



डॉ. श्री एस्. एस. अन्तरकर



प्रो. श्रीसिद्धेश्वर आर. भट्ट



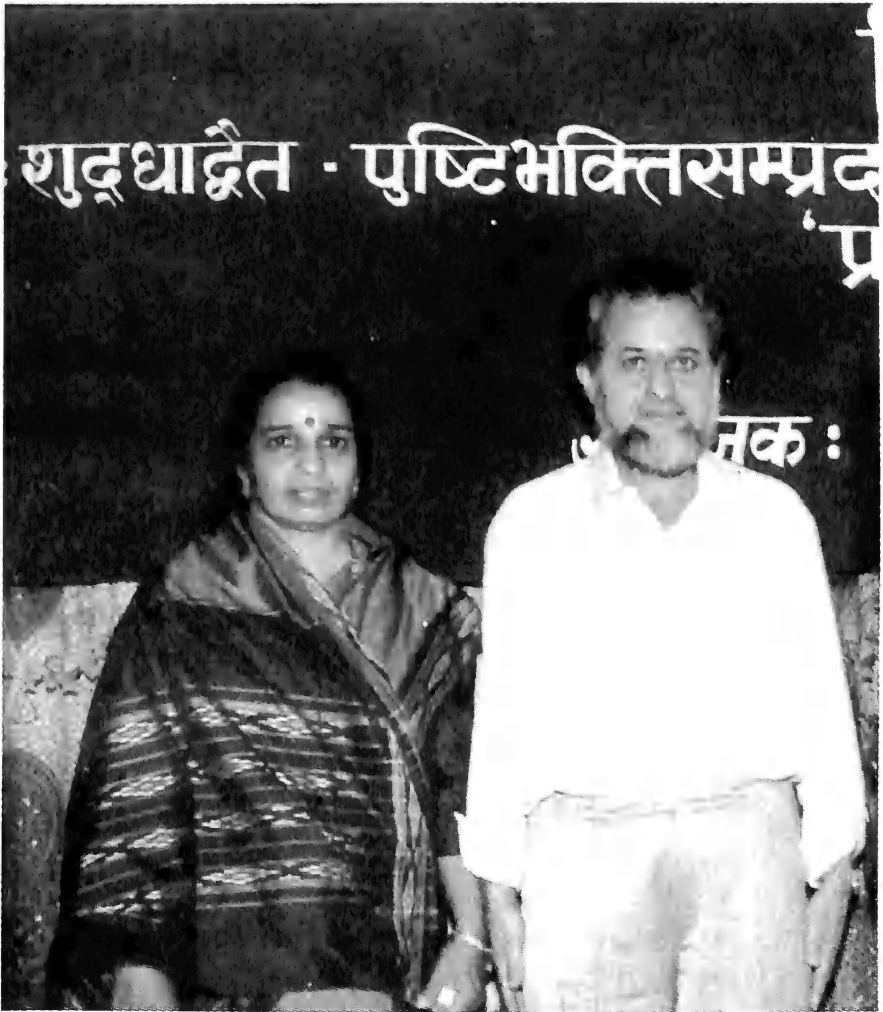
डॉ. श्री बी. के. दलाई



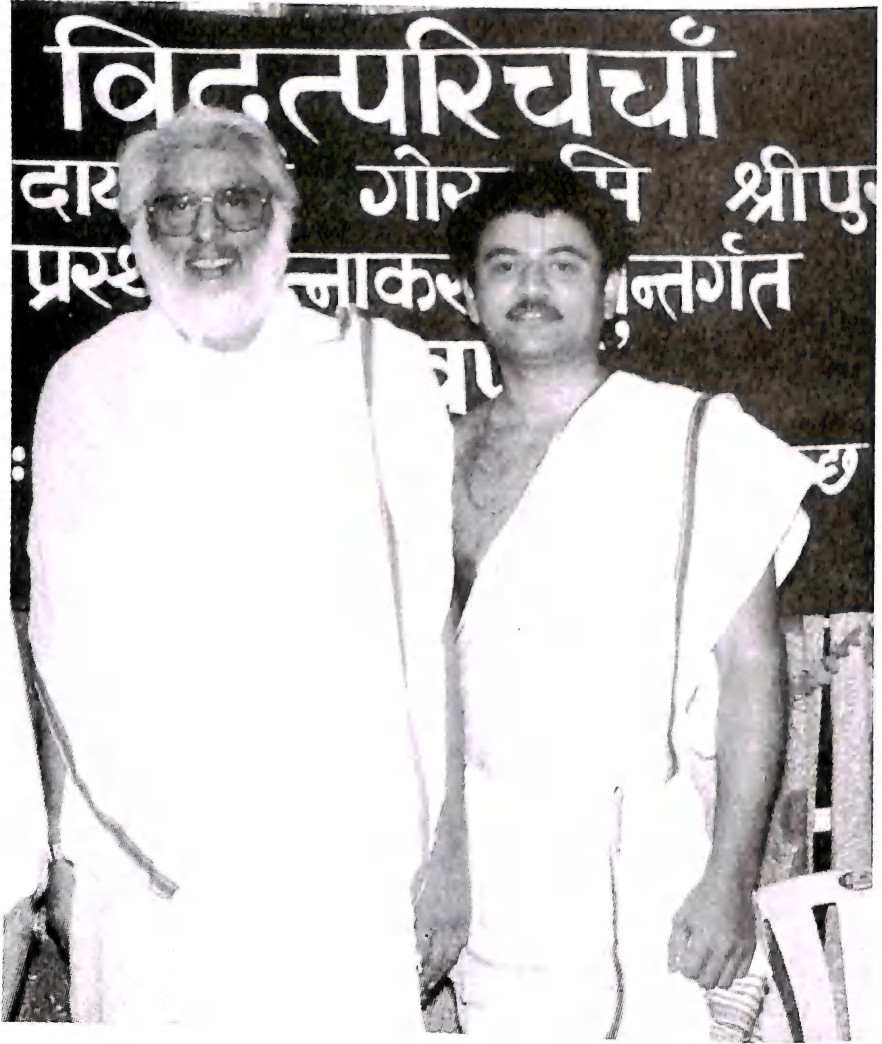
डॉ. श्रीअच्युतानन्द दाश



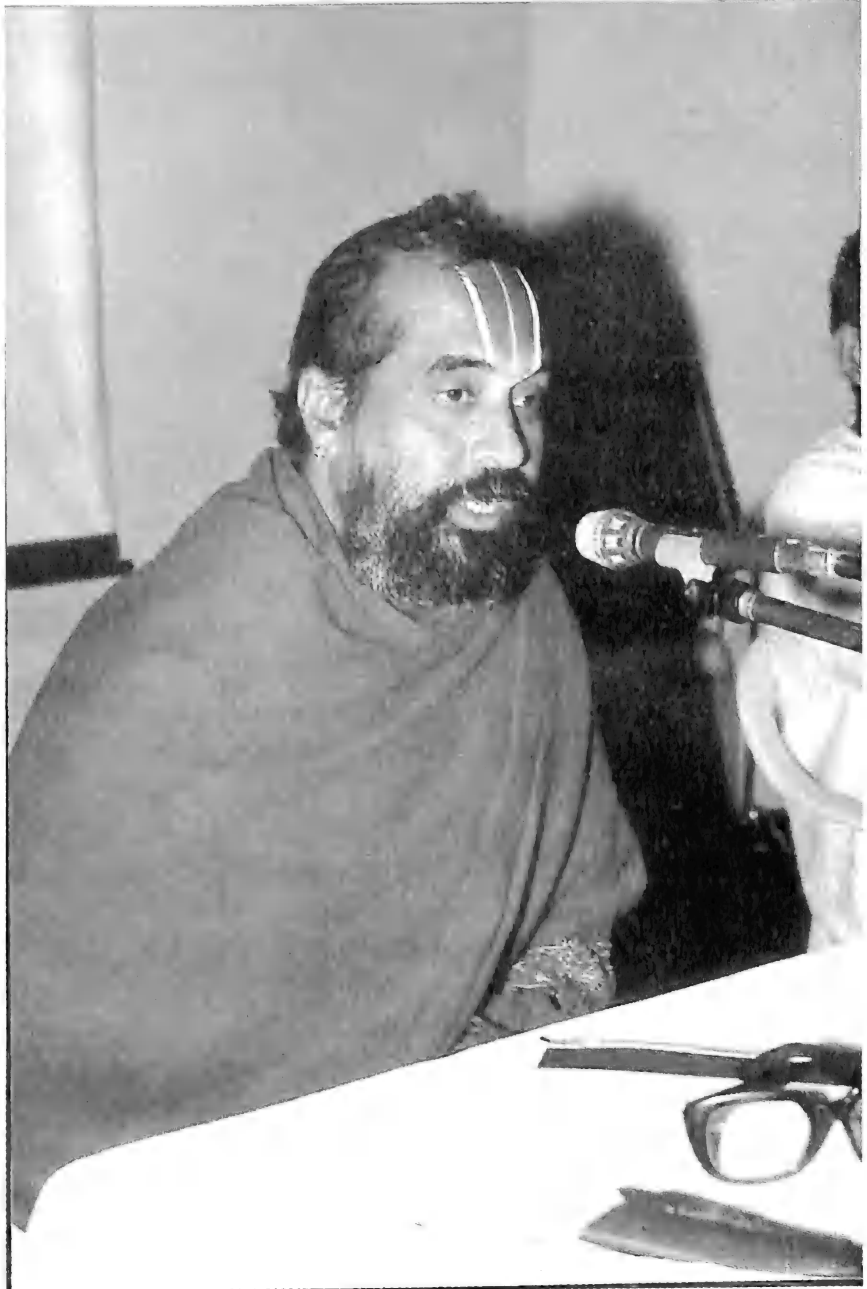
डॉ. श्रीरघुनाथ घोष



डॉ. श्रीमती सुनन्दा - डॉ. श्रीयज्ञेश्वर शास्त्री



गोस्वामी श्याम मनोहर गोस्वामी शरद



डॉ. श्री एन्. आर्. कण्णन्



डॉ. श्री के. ई. देवनाथन्



प्रो. श्री डी. प्रह्लादाचार



डॉ. श्री बलिराम शुक्ल



डॉ. श्री के. ई. गोविन्दन्

नक : श्रीवल्लभाचार्य ट्रस्ट, म
दि. २३.२६.११.११



डॉ. श्री एन्. एम्. कंसारा



विष्णुवन्द



विद्वत्परिचर्या आयोजन - स्वयंसेवक

